Joseph Ratzinger
Biển-đức XVI.

CHẾT VÀ
SỰ SỐNG ĐỜI SAU

Tìm Hiểu Cánh Chung Ki-tô Giáo

Người dịch
Phạm Hồng-Lam

Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben
Reihe: Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX
Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, tái bản lần thứ 6 năm 1990.
Dịch theo ấn bản in lần thứ 2 năm 2012, in tại CHLB Đức
© 2007 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
© LEV Libreria Editrice Vaticana

MỤC LỤC

Lời tựa của giáo tông Biển-đức XVI. cho lần xuất bản mới 5
Lời tựa của lần xuất bản đầu tiên 9

Phần Dẫn Nhập 11
Chương Một: Vị trí của vấn đề 12
- Vấn đề Cánh Chung trong hoàn cảnh hiện nay 12
- Những điều kiện lịch sử của tình trạng hiện tại 14

Phần Một 22
Vấn đề Cánh Chung cũng là bản chất của Ki-tô giáo

Chương Hai: Vấn đề liên quan tới việc diễn giải Kinh Thánh 23
- Về phương pháp 23
- Ý nghĩa lời loan báo của Đức Giê-su về Nước Thiên Chúa 26
- Vấn đề chờ Tận Thế 34

Chương Ba: Lời và Thực Tại trong nhãn quan ngày nay 41
- Những mô hình giải đáp: Karl Barth (.). Rudolf Bultmann (.). Oscar Cullmann (.). C.H. Dodd (.). Thần Học Hi Vọng – Thần Học Chính Trị (.) 41
- Tổng kết tạm thời 50

Phần Hai 55
Chết và Bất Tử. Chiều kích cá nhân của Cánh Chung

Chương bốn: Thần Học Sự Chết 56
- Đặt vấn đề 56
- Những nhận định liên quan tới vấn đề trong lịch sử tư tưởng. Quan điểm thắng thế hiện nay (.). Thử xét lại vấn đề (.) 58
- Diễn tiến của vấn đề trong Kinh Thánh. Trong Cựu Ước (-). Ý nghĩa của Chết và Sống Lại trong Tân Ước (.). 63
- Những hệ quả luân lí ki-tô giáo đối với sự Chết. Chấp nhận toàn bộ cuộc sống (-). Ý nghĩa của đau khổ (-) 76

Chương năm: Hồn bất tử và Xác sống lại 79
- Đặt vấn đề 79
- Dữ kiện kinh thánh Kẻ chết sống lại (-). „Tình trạng chuyển tiếp“ giữa Chết và Sống Lại 84

(-). Kết quả và hệ quả (-).
- Các tài liệu giáo huấn của Giáo hội 98
- Những phát triển thần học 1ß3
Gia sản cổ thời (-). Khái niệm mới về Hồn (-). Tính cách Đối Thoại của Bất Tử (-). Con người được tạo dựng hướng tới Bất Tử (-). Tóm lược: Những điểm chính đức tin ki-tô giáo về sự Sống Đời Đời (-).

Phần Ba 118
Đời Sau

Chương Sáu: Kẻ chết sống lại và cuộc tái lâm của Đức Ki-tô 119
- „Kẻ chết sống lại“ nghĩa là gì? 119
Vị trí của vấn đề (-). Các dữ liệu của Truyền Thống (-). „Sống lại vào ngày sau hết“ nghĩa là gì? (-). Về Tính Thể Xác của Sống Lại (-).
- Đức Ki-tô tái lâm và Toà Phán Xét 140
Các dữ kiện kinh thánh (-). Lượng giá thần học (-).
Chương Bảy: Địa Ngục – Luyện Ngục – Trời 154
- Địa Ngục 154
- Luyện Ngục 156
Vấn đề chứng cứ lịch sử (-). Những gì còn lại trong giáo huấn về Luyện Ngục (-).
- Trời 167

Phụ Chương 171

Lời bạt cho lần tái bản thứ 6 172
Giữa Chết và Sống Lại. Những suy tư bổ sung về vấn đề „tình trạng chuyển tiếp“ 187

Bảng chữ tắt các sách Kinh Thánh 201
Sách tham khảo 204

Vài ghi chú của người dịch

1. Về việc phiên dịch tên địa danh nhân vật

Thông thường tôi giữ nguyên dưới dạng từ gốc. Nếu không nắm được từ gốc của chúng, tôi ghi lại theo lối viết trong sách. Những danh xưng đã quen với đa số độc giả việt nam đều được dùng dưới dạng phiên âm: Mẹ Ma-ri-a, Đức Giê-su, Thánh Tê-rê-xa, Công Đồng Ni-xê, hoặc dưới dạng Việt hoá như Phan-sinh, Đa-minh, Biển-đức, I-nhã, An-tịnh (Augustinus).

2. Về chữ Người và Ngài:

Tôi theo quy tắc của *Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ* dùng chữ *Người* (viết hoa) để chỉ Thiên Chúa ở ngôi thứ ba và chữ *Ngài* ở ngôi thứ hai. Ngoài ra, chữ *ngài* (viết thường) vẫn mang nghĩa thông thường.

2. Viết hoa hay không viết hoa:

Những từ chỉ quốc gia (Hi-lạp, Roma…) và các danh từ riêng (Kinh Thánh. Ki-tô hữu…) hoặc từ chỉ đấng cao trọng (Thiên Chúa…) sẽ được viết hoa khi chúng được dùng như danh từ, được viết thường khi chúng là tĩnh từ. Chẳng hạn: Tính chất hi-lạp và rô-ma; bầu trời thần linh ấn-độ, bầu trời thần linh (của) Ấn-độ; đức tin kinh thánh, đức tin ki-tô giáo; tín hữu ki-tô, hàng giáo phẩm công giáo, hàng giáo phẩm (của) Công Giáo…

Lời tựa của giáo tông Biển-đức XVI cho lần xuất bản mới

Mùa thu năm 1969 tôi nhận lời về dạy tại Đại Học Regensburg vừa mới mở. Ở đây tôi gặp lại giáo sư Johann Auer, hai chúng tôi đã trải qua nhiều năm thật đẹp khi cùng dạy ở Đại Học Bonn. Lúc ở Bonn, giáo sư Auer đã có sáng kiến viết một bộ sách nhiều tập loại bỏ túi về *Tín Lí Công Giáo*, với ước mong giúp sinh viên đi sâu vào con đường suy tư học vấn. Chương trình này ông đã khởi sự từ năm 1947 và đã hoàn tất và trao cho Nhà Xuất Bản Pustet được cuốn thứ 5 viết về *Tin Mừng Về Ân Sủng*. Và ông đang soạn tiếp các cuốn khác. Khi tôi tới Regensburg, ông ép tôi chung tay thực hiện chương trình này, cùng với nhà xuất bản là tiến sĩ Friedrich Pustet. Tôi chần chừ, vì lúc đó đã nhận lời viết một cuốn Tín Lí cho nhà Nhà Xuất Bản Wewel rồi. Nhưng cuối cùng đã bị người bạn đồng nghiệp thuyết phục. Và sau khi hoàn tất được một trong hai tập dự định viết - đó là tập *Cánh Chung Luận* (bản dịch Việt ngữ này đổi đề tựa thành: *Chết Và Sự Sống Đời Sau. Tìm Hiểu Cánh Chung Ki-tô Giáo*), thì tôi được cử làm Tổng Giám Mục giáo phận München-Freising, thế là mọi dự định tiếp đành phải đình. Như vậy, *Cánh Chung Luận* là tập duy nhất của tôi đóng góp vào dự án. Còn tập thứ hai – *Dẫn Nhập Vào Thần Học* – chưa viết được một chữ nào, vì năm 1989 giáo sư Auer đã được Chúa gọi về, trước khi ông khởi sự với tác phẩm này.

Từ lần xuất bản đầu tiên cho tới nay đã 30 năm trôi qua. 30 năm với nhiều biến chuyển thần học. Khi tôi đang viết cuốn sách này, có hai biến chuyển quan trọng diễn ra trong lãnh vực thần học về đề tài Hi Vọng. Lúc này, Hi Vọng được coi là một nhân đức tích cực, nói khác đi, nó là một hành vi tạo biến đổi thế giới, qua đó mở ra một con người mới và một „thế giới tốt đẹp hơn“. Như thế, Hi Vọng đã được nhìn theo khía cạnh chính trị, và việc thực hiện nó xem ra được trao vào tay của chính con người. Người ta bảo, Nước Trời – vốn là tâm điểm của niềm tin ki-tô giáo – giờ đây là Nước của con người, nó là một „thế giới tốt đẹp hơn“ của mai ngày. Cũng vậy, Thiên Chúa giờ đây được quan niệm không còn „ở trên nữa, mà là ở phía trước“. Nếu tư duy thần học cứ kết thúc trong dòng chảy càng ngày càng mạnh của suy tư triết học và chính trị như thế, thì biến chuyển thứ hai trong

nội bộ Thần Học cũng là điều đương nhiên, dù rằng khung cảnh lịch sử tinh thần cũng có tác dụng theo lối của nó trong đó. Sau Công Đồng Vaticano II, Truyền Thống của Ki-tô Giáo càng bị khủng hoảng nặng nề hơn. Khủng hoảng này khiến người ta giờ đây chỉ muốn xây dựng Đức Tin bằng chất liệu lấy từ chính Kinh Thánh mà thôi, và gạt ra ngoài mọi chất liệu truyền thống. Và người ta nhận ra rằng, Kinh Thánh không nói gì về chuyện Linh Hồn bất tử cả, Kinh Thánh chỉ đề cập tới việc hi vọng vào cuộc Sống Lại mà thôi. Như vậy theo họ, cần phải dẹp đi chuyện „Linh Hồn bất tử“, vì nó chỉ là con đẻ của học thuyết Platon và nó đã làm lu mờ đi giáo lí niềm tin vào phục sinh của Kinh Thánh. Và rồi với quan niệm lạ lùng cho rằng, sau khi chết là hết Thời Gian (nghĩa là người chết đi vào cõi vô thời gian), người ta quay ra khẳng định: như vậy việc Sống Lại diễn ra ngay trong cái Chết. Thuyết này đã len lỏi vào ngôn ngữ nhà đạo rất nhanh, đến nỗi nhiều nơi thánh lễ cầu hồn được gọi là „thánh lễ mừng phục sinh“.

Trong *Cánh Chung Luận* tôi đã phản biện lại hai chiều hướng đó. Nhưng không vì thế mà bỏ quên trong cuốn giáo khoa này những đề tài quan trọng về toàn bộ những Truyền Thống về Đức Tin, Hi Vọng và Cầu Nguyện đã hình thành lên trong suốt chiều dài lịch sử của Giáo Hội. Về điểm thứ nhất, điều quan trọng đối với tôi là không được để Cánh Chung Luận rơi vào bất cứ một thứ Thần Học Chính Trị nào. Vì thế tôi chỉ đề cập vấn đề một cách giới hạn, và cố gắng làm nổi bật lên ý nghĩa chính của việc trông chờ vào hành động của Thiên Chúa trong lịch sử. Chỉ qua hành động của Thiên Chúa này, việc làm của con người mới có được mối liên kết nội tại và quá khứ mới bước được vào hiện tại.

Nhưng vấn đề thứ hai - chuyện sống lại khi chết - thì cần phải đào sâu: đây là nội dung của chương 5 trong sách. Đúng là Kinh Thánh không dùng một thuật ngữ nhất định nào về nhân học, nhưng nó sử dụng nhiều mô hình thuật ngữ khác nhau. Điều đúng thứ hai: ý tưởng căn bản về Hi Vọng trong Kinh Thánh là „Phục Sinh“. Nhưng Kinh Thánh cũng đồng thời không nói tới việc phục sinh trong cái chết, mà ngược lại Kinh Thánh còn bác bỏ điều đó (xem 2 Tim 2,18). Kinh Thánh chỉ nói tới một tình trạng „ở bên Đức Ki-tô“ trong khoảng thời gian giữa cái Chết và Phục Sinh (xem Pl 1,23 chẳng hạn).

Tôi đã cố gắng minh chứng rằng, sự hình thành thuật ngữ nhân học ám chỉ Hồn và Xác như chúng đã xuất hiện trong Truyền Thống và đã được diễn tả qua Công Đồng Wien, là đúng với ý hướng của quan niệm kinh thánh về con người. Về điểm này, sách của tôi đã gây ra một cuộc tranh luận sôi nổi, trong đó người ta coi quan điểm của tôi chỉ là chuyện biện hộ cho triết thuyết Platon. Trong cả hai phụ bản viết cho lần tái bản thứ 6 tôi đã đề cập nhiều tới cuộc tranh luận đó, đồng thời cám ơn những quan điểm gần gũi cũng như những nỗ lực hoà giải, nhờ đó mà các suy tư của chúng ta về „những điều sau hết“ có được thêm hoa trái. Cuốn sách mới nhất về Cánh Chung mà tôi biết của J. Wohlmuth, *Mysterium der*

Verwandlungen. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. F. Schöningh, 2005, đã tổng kết đầy đủ các quan điểm trong cuộc tranh luận đó và đã nhận ra rằng, các quan điểm này thật ra chẳng xa nhau gì lắm (đặc biệt từ trang 169-176). Ở đây, tôi không muốn nhắc lại toàn bộ cuộc tranh luận ấy, song muốn nhấn mạnh một lần nữa về những gì đã và đang tạo cảm giác tích cực nơi tôi. Trước hết, tôi coi chuyện bàn cãi về thuật ngữ hay về „triết thuyết Platon“ là điều không quan trọng. Vấn đề quan trọng hơn chính là việc đưa ra một quan điểm thần học thật đúng với giáo huấn của Đức Giê-su về cuộc đời của chúng ta sau khi chết, nghĩa là về „cuộc sống đời đời“ của chúng ta. Chúng ta sở dĩ sống, là vì chúng ta đã được ghi khắc vào kí ức của Thiên Chúa. Chúng ta chẳng phải là một hình bóng, chẳng phải chỉ là một „hoài niệm“ trong kí ức của Thiên Chúa. Nhưng ở trong kí ức của Người có nghĩa là: sống, sống thực, ta hoàn toàn chính là ta. Trước câu truyện dở hơi về việc sống lại do những người Xa-đu-sê muốn giăng bẫy Đức Giê-su, Người đã không dùng bất cứ một giải thích nhân học nào để trả lời họ, nhưng đã nhắc họ về kí ức của Thiên Chúa: „Còn về vấn đề kẻ chết trỗi dậy, các ông đã không đọc trong sách Mô-sê đoạn nói về bụi gai sao? Thiên Chúa phán với ông ấy thế nào? Người phán: ‚Ta là Thiên Chúa của Áp-ra-ham, Thiên Chúa của I-sa-ác và Thiên Chúa của Gia-cóp‘. Người không phải là Thiên Chúa của kẻ chết, nhưng là của kẻ sống. Các ông lầm to“ (Mc, 12,26t.). Quan điểm thần học này đồng thời chính là một cuộc đối thoại thần học giữa con người với sự bất tử của họ. Vì thế trong phụ bản 2 viết cho lần tái bản thứ 6 tôi đã có thể tóm tắt khái niệm Hồn của tôi qua câu sau đây: „Hồn chẳng là gì cả ngoài cái khả năng giao tiếp của con người với Sự Thật, với Tình Yêu muôn thủa“ . Giao tiếp được với điều muôn đời hiện hữu, đứng chung trong cái muôn thủa đó có nghĩa là thông phần với cái muôn thủa đó. Quan điểm về sự sống đời đời mang nét đối thoại thần tính (theo-dialogisch) này bao hàm sự cụ thể hoá đức tin của chúng ta vào Chúa Ki-tô: Cuộc đối thoại giữa Thiên Chúa và chúng ta đã trở thành xương thịt trong đức Ki-tô. Vì thuộc vào thân xác Đức Ki-tô nên chúng ta cũng hợp nhất với thân xác của Đấng Phục Sinh, hợp nhất với sự phục sinh của Người: „Thiên Chúa đã đánh thức ta dậy cùng với Đức Ki-tô và đã cho chúng ta một chỗ trên trời cùng với Đức Ki-tô“ (Ep 2,6). Kể từ lúc rửa tội chúng ta thuộc về thân xác của Đấng Phục Sinh và, trong ý nghĩa đó, tương lai của chúng ta đã được xác định: từ đây chúng ta sẽ không bao giờ hoàn toàn „vô thân xác“ nữa, cho dù cuộc lữ hành của chúng ta chưa thể chấm dứt, miễn là bao lâu lịch sử còn tiếp diễn. Như vậy, điểm thứ bốn được đặt ra: Việc Đức Ki-tô mặc lấy thân xác và giữ nó mãi mãi cho mình có nghĩa là Thiên Chúa đã quan tâm tới lịch sử và vật chất; điểm này tôi đã cố gắng khai triển trong phần thứ hai của chương 6. Và điều quan trọng cuối cùng đối với tôi: vì câu chuyện nhân học của chúng ta phải được bàn luận thuần tuý trên bình diện thần học và ki-tô học, nên

đành phải để ngỏ vấn đề đối thoại với Lí Trí, nghĩa là để ngỏ cuộc đối thoại với môn Nhân Chủng Học hiện đại do Triết Học môi giới. Điểm này tôi đặc biệt nhấn mạnh trong hai phụ bản viết cho lần xuất bản thứ 6. Lúc này đây cuộc thảo luận vẫn đang tiếp tục. Bài viết của Th. Kläden: *Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem* (ThRv 102 [2006] 183-202) cung cấp cho ta những chỉ dẫn quý giá về kết quả các tranh luận hiện nay.

Như đã nói trên, giáo sư Auer có viết trong lời mở đầu cho bộ *Tín lí Công Giáo* bỏ túi của ông rằng, đây là những cuốn giáo khoa tóm tắt, nên chúng không thể cung cấp đầy đủ kiến thức về một đề tài như trong một cuốn cẩm nang do nhiều người viết. Tôi ý thức rất rõ điều đó khi viết sách này. Dù còn nhiều thiếu sót, tôi vẫn hi vọng nó có thể giúp ta hiểu rõ hơn về Hi Vọng, vốn là một quà tặng từ niềm tin vào đức Ki-tô, và giúp ta tái nhận ra Hi Vọng như là món quà Thiên Chúa đang trao cho mỗi người chúng ta. Tôi cám ơn ông Friedrich Pustet, chủ nhân Nhà Xuất Bản Pustet, đã có nhã ý in lại cuốn sách này để trao tay quý độc giả.

Roma, ngày lễ Các Thánh 2006
Joseph Ratzinger – Biển-đức XVI

Lời tựa cho lần xuất bản đầu

Đúng hai mươi năm trôi qua, kể từ lần đầu tiên tôi tới phiên lên lớp giảng về giáo trình Cánh Chung Luận. Từ đó tới nay tôi luôn phải đối diện với những câu hỏi liên quan luôn được đặt ra một cách mới mẻ. Bên cạnh Giáo Hội Học, Cánh Chung Luận là đề tài tôi đọc nhiều nhất, nên nay dám viết nó ra thành sách như là tác phẩm đầu tay ra mắt độc giả. Lúc đó, tôi đã liều lĩnh đề cập đến những luận đề - thời đó người ta muốn tránh – mà ngày nay cả trong Giáo Hội công giáo cũng gần như đã được chấp nhận rộng rãi, nghĩa là tôi đã cố gắng xây dựng một nền Cánh Chung Luận vượt ra ngoài triết thuyết Platon. Và càng đi sâu vào các câu hỏi, càng đào sâu các nguồn tài liệu, tôi càng thấy những phản đề đưa ra thời đó theo nhau sụp đổ trước mắt mình và thấy những Truyền Thống của Giáo Hội lại càng có lí. Cuốn sách này là kết quả của hai mươi năm nghiên cứu, nó chứa đựng những điều ngược lại trào lưu đương thời. Việc lội ngược dòng này không phải vì thích lập dị, nhưng là vì thế bắt buộc của vấn đề. Cuốn sách là dịp để tôi đào sâu thêm những câu hỏi mới, sàng lọc và làm sáng tỏ thêm cho toàn bộ cái nhìn của tôi về vấn đề.

Vì sách được trình bày trong khuôn khổ bộ giáo khoa tín lí bỏ túi, nên tôi phải bỏ bớt đi một số chi tiết về những luận cứ tranh cãi đáng ghi. Dù thế, hi vọng nó vẫn quảng diễn được những gì căn bản của những đề tài quan trọng. Bản thảo viết xong trong mùa thu 1976. Do đó không thể đưa thêm vào được nữa các tài liệu mới xuất hiện về sau, trong đó đặc biệt có tác phẩm quan trọng về Cánh Chung của các tác giả Schütz – Groß – Schelkle – Breuning do Nhà Xuất Bản Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis V* (1976) trang 553-890. Nhưng tôi thấy cũng chẳng cần phải điều chỉnh quan điểm của mình. Mà có lẽ cũng hay và có lợi hơn, khi có hai tác phẩm hoàn toàn độc lập trình bày cùng một vấn đề xuất hiện bên nhau.

Tôi không thể không có những lời cám ơn về sự xuất hiện của cuốn sách. Trước hết cám ơn cô thư kí Elisabeth Anthofer của tôi đã kiên nhẫn và cẩn thận đánh máy bản thảo. Thứ đến cám ơn ông Joseph Zöhrer đã giúp tôi rất nhiều trong việc hình thành bảng thư mục và giúp đọc bản cảo. Cám ơn ông và hai phụ tá của tôi, tiến sĩ Stefan Horn và tiến sĩ Siegfried Wiedenhofer, đã giúp lập các bảng mục

lục tra cứu. Cuối cùng cám ơn Nhà Xuất Bản Pustet, đặc biệt bà Monika Bock đã chăm sóc việc in ấn.

Khi cuốn sách đang trên giàn in, tôi được trao nhiệm vụ giám mục, nên phải chấm dứt công việc dạy học. Vì thế tôi muốn trao tặng tác phẩm này cho các sinh viên của tôi trong những năm ở Regensburg, như một lưu niệm trong tâm tình biết ơn.

Pentling, ngày lễ Chúa Ki-tô về trời 1977
Joseph Ratzinger

PHẦN DẪN NHẬP

Chương I
Vị trí của vấn đề

Vấn đề Cánh Chung trong hoàn cảnh hiện nay

Cánh Chung Luận là „khoa bàn về những điều sau hết“, nó là môn cuối cùng của Thần Học. Suốt nhiều thế kỉ qua, môn này trải qua một cuộc sống êm đềm lặng lẽ. Nay, giữa cơn khủng hoảng của lịch sử hiện đại[1], nó trở thành tâm điểm của những suy tư thần học. Cách đây độ 20 năm, nhà thần học Hans Urs von Balthasar đã gọi nó là „maelstrõm“ (giòng chính) của Thần Học hiện đại. Ngày nay nó được coi là kẻ sở hữu toàn bộ toà nhà thần học, như ta thấy điều đó qua việc đại hội các giáo phận tại Đức lấy đầu đề „Hi Vọng của chúng ta“ để đặt tên cho bản tuyên ngôn của họ, nghĩa là đại hội đã trình bày đức tin dưới lăng kính Hi Vọng.

Do đâu có cuộc chuyển đổi vị trí như thế? Phải hiểu điều đó như thế nào? Khởi điểm xa nhất của biến chuyển này có thể nói là từ lúc xuất hiện các tác phẩm của Joh. Weiß (đặc biệt cuốn *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892 [Lời giảng của Đức Giê-su về Nước Trời]) và các nghiên cứu đầu tiên của Albert Schweitzer về diễn giải Kinh Thánh (*Skizze des Lebens Jesu*, 1901 [Phác hoạ về cuộc đời đức Giê-su], *Von Reimarus zu Wrede*, 1906 [Từ Reimarus tới Wrede]). Từ đây, nhân danh việc suy nghĩ theo phương pháp khoa học hiện đại, một quan điểm mới xuất hiện và thắng thế; trước đây trong thời khai sáng quan điểm này chỉ được những kẻ ngoài cuộc gióng lên, nhưng trong cuộc thì chẳng mấy ai quan tâm: Người ta bảo, toàn bộ thông điệp của Đức Giê-su đều mang tính cánh chung; thông điệp

[1] Người Âu châu thường chia lịch sử loài người ra thành những thời đại nối tiếp: *Sơ Thời*: khởi đầu từ thời các nền văn minh cổ cho tới khoảng năm + 500 là thời điểm chấm dứt Đế Quốc Rô-ma; *Trung Thời* (Trung Cổ): từ khoảng năm 500 cho tới khoảng 1500 là thời điểm có những biến chuyển lớn về tinh thần, lịch sử và kĩ thuật; vì là một thời đại dài, nên Trung Cổ còn được chia ra Đầu Trung Cổ, Giữa Trung Cổ và Cuối Trung Cổ; *Tân Thời*: từ khoảng 1500 trở về sau. Xen kẽ giữa Trung Thời và Thời Mới còn có: thời *Phục Hưng*: giai đoạn giữa thế kỉ 14 tới đầu tk. 16 với nỗ lực quay trở lại với nền văn minh của Cổ Thời; tiếp đó là thời *Khai Sáng*: cuối tk. 17 tới tk. 19 là giai đoạn đề cao Lí trí; thời *Cận Đại*: từ th. 16 tới cuối tk. 18; thời *Hiện Đại* từ tk. 19 trở đi. Những mốc thời gian trên đây chỉ mang tính cách tương đối. Ghi chú của người dịch.

này có được sức đẩy là nhờ Đức Giê-su, với sự uỷ thác của Thiên Chúa, đã rao giảng về ngày tận thế và Nước Thiên Chúa đang cận kề. Vì sự nóng lòng trông chờ của dân chúng thời đó nên thông điệp của Đức Giê-su đã được đón nhận như một điều gì mới mẻ, lớn lao, vỡ đùng. Và mọi lời giảng của Người phải được đọc và hiểu từ tâm điểm cánh chung đó. Bản chất ki-tô giáo theo đúng lời dạy của Đức Giê-su, như vậy, được tóm gọn trong lời cầu nền tảng của kinh Lạy Cha: Xin cho Nước Cha trị đến – đó là lời cầu cho thế giới mau qua đi để sớm xuất hiện điều mà chỉ có Thiên Chúa mới tạo ra được. Với cái nhìn đó, xem ra toàn bộ lịch sử hình thành và phát triển của Giáo Hội được coi là lịch sử của tiến trình cánh chung, đúng như cái lịch sử mà tác giả M. Werner đã mô tả chi tiết từng bước trong sách mình.

Ta sẽ phải bàn sâu những điểm trên đây, vì chúng thật ra không những đánh vào tâm điểm của Cánh Chung Luận, mà còn đụng vào chính ngay căn tính thật sự của Ki-tô giáo. Bên cạnh tìm hiểu những điểm này, thỉnh thoảng chúng ta cũng nhìn qua bối cảnh tinh thần trong đó diễn ra các vấn nạn về Cánh Chung. Không phải chỉ vì sự cải tiến tinh vi của các phương pháp khoa học mà một ý thức mới về Cánh Chung trong khoa Chú Giải Kinh Thánh đã xuất hiện một cách đột ngột và bùng vỡ như vậy. Ý thức mới này giờ đây đã đẩy toàn bộ giáo huấn Đức Tin vào trong đề tài Hi Vọng. Khi một phương pháp nghiên cứu tài liệu sử hoàn toàn mới xuất hiện, thì đó luôn là dấu chỉ cho thấy ý thức của con người đã đổi; họ giờ đây nhìn thực tại bằng cặp mắt mới và qua đó nhận được câu trả lời mới của thực tại. Trong trường hợp của chúng ta, sở dĩ người ta bỗng dưng diễn dịch Tân Ước theo lối cánh chung, là vì điều này cũng có liên quan tới cuộc khủng hoảng hiện tại của văn minh âu châu và liên quan tới ý thức về ngày tận thế. Ý thức Tận Thế này bắt đầu có từ thời điểm sang trang của thế kỉ (cuối thế kỉ 19 đầu 20) và nó càng ngày càng hiện lên nơi tâm trí con người như sự tiền cảm về cuộc kết thúc lịch sử thế giới đang cận kề. Biến cố Thế Chiến thứ I là một xác nhận bi đát cho niềm tin vào cuộc Tận Thế đó. Biến cố này dần dần rút hết sinh khí của nền thần học tự do đang thịnh hành lúc đó, khiến cho những yếu tố văn hoá ki-tô giáo lạc quan của thần học này rã ra. Thần Học giờ đây chuyển thành thuyết Hiện Sinh, một triết thuyết cổ vũ cho tinh thần xắn tay áo sẵn sàng quyết tâm hành động, và nó đồng thời là lối giải thích triết học cho cách hiểu Tận Thế trong thông điệp của Đức Giê-su.

Cùng lúc đó, Thần Học bị chao đảo bởi một làn sóng thứ hai, mạnh hơn và mang nhiều tính hiện thực hơn, đó là thuyết mác-xít. Thuyết này chứa đựng trong nó một phần sức mạnh uyên nguyên của tinh thần cứu độ trong Cựu Ước. Nó giờ đây chuyển sang chống lại những gì thuộc Thiên Chúa và đòi buộc người ta phải tin vào nó, vì nó tự khoác cho mình tấm áo khoa học với khả năng diễn giải chính xác quá khứ, hiện tại và tương lai con người, và nó coi mọi nỗ lực chống lại nó

đều mang tính lạc hậu. Nhưng lực quyến rũ và đam mê của thuyết mác-xít lại dựa trên nền tảng tiên tri, nó hứa hẹn một thế giới không tưởng. Vì thế nó trở thành như một cảm hứng mang tính tôn giáo chống lại Thiên Chúa và chống lại các tôn giáo lịch sử. Nó làm say mê bao nhiêu tấm lòng nhiệt huyết đã đánh mất quê hương tôn giáo của mình và thu phục luôn cả Thần Học. Thần Học đánh hơi được khả năng thực tế và cụ thể của thuyết này trong việc thực hiện thông điệp Cánh Chung: Điều quái lạ mà cũng dễ hiểu ở đây là lối tách biệt nghiệt ngã của nhà thần học tin lành Barth giữa một bên là Đức Tin và bên kia là Tôn Giáo. Như vậy, ông đặt người ta trước sự chọn lựa giữa niềm tin vào Thiên Chúa và niềm phấn khởi mang tính tôn giáo về tương lai, nghĩa là phải chọn hoặc Thiên Chúa hoặc Tôn Giáo.

Như vậy, Cánh Chung Luận ngày nay có thể được người ta mô tả hoàn toàn như là cuộc tranh cãi (tán đồng hoặc chống lại) với các khoa Thần Học Tương Lai, Thần Học Hi Vọng hay Thần Học Giải Phóng, như ông D. Wiederkehr đã viết trong *Perspektiven der Eschatologie* (Các viễn ảnh Cánh Chung Luận) của ông, trong đó ông chẳng đề cập gì nữa tới những đề tài cổ điển của khoa Cánh Chung Học: Chẳng có Thiên Đàng - Hoả Ngục, chẳng có Luyện Ngục - Toà Phán Xét, chẳng có Chết - Linh Hồn bất tử. Việc chuyển dịch các viễn ảnh này khiến cho khoa Tín Lí Công Giáo mất chỗ đứng, trong khi đó trên thực tế câu hỏi về Tương Lai và Hiện Tại và cùng với câu hỏi này là toàn bộ suy tư về Hi Vọng và sự thực hiện Hi Vọng đều thuộc vào nội dung của Cánh Chung Luận. Mất chỗ đứng không chỉ vì yếu tố bên ngoài: một cuốn sách giáo khoa đương nhiên phải chứa đựng những nội dung nền tảng của một môn học, mà cả vì yếu tố bên trong nữa: chính những nội dung này là cái nhìn đặc trưng của Ki-tô Giáo về điều đang tới và sự hiện hữu của nó. Lại nữa, đối với Ki-tô hữu, thì đó chính là một phần căn tính cơ bản của Đạo, dù rằng đôi khi vì nhiều lí do họ không để ý gì lắm tới chúng trong cuộc sống.

Những điều kiện lịch sử của tình trạng hiện tại

Nhưng do đâu con người thời nay lại xa lạ với thông điệp Cánh Chung? Nếu quả thật câu hỏi này được đặt ra, thì nó phải cần một câu trả lời thật riêng tư, tuỳ thời tuỳ lúc. Vậy mà đã có một câu trả lời rất phổ biến và vô cùng đơn giản, mà ta sẽ bàn sâu trong phần hai này. Người ta bảo, giáo huấn Cánh Chung của Ki-tô Giáo đã biến chất quá nhiều; lịch sử Cánh Chung Luận là lịch sử của một tiến trình thoái hoá; thay vì cổ võ Hi Vọng, giờ đây Cánh Chung Luận lại biến tướng thành giáo huấn về những điều sau hết, nó hoàn toàn đi ngược lại mục tiêu ban đầu! Như vậy, muốn sửa chữa cái sai trái này, ta chỉ cần tái lập lại mục tiêu ban

đầu. Và các Thần Học Giải Phóng đều muốn dương danh coi mình là tác nhân tái lập tình trạng ban đầu đó. Các chứng cớ về sự biến tướng này xem ra rõ ràng. Đã từ lâu, người ta nói tới sự tương phản ý nghĩa giữa lời cầu *Maranatha* trong Ki-tô Giáo cổ thời và lời cầu *Dies irae* trong thời trung cổ. Họ lí luận, *Maranatha* có nghĩa là: Cầu xin Ân Phúc tới và thế giới qua đi (X 6), lời này còn xuất hiện rất nhiều trong sách *Didache* (Di Huấn 12 Tông Đồ, viết đầu thế kỉ thứ 2) và nó là một lời nguyện nói lên niềm hi vọng vui mừng vì Chúa Ki-tô đang tới. Trái lại, *Dies irae* là lời than van run sợ trước toà phán xét, là lời diễn tả ngày tận thế kinh hoàng và niềm lo âu mất linh hồn. Người ta còn đưa ra khẩu hiệu truyền giáo của dân chúng trong thế kỉ 19 và 20 như thêm một chứng cớ thứ ba nữa cổ xuý cho lập luận thoái hoá của Cánh Chung Luận: Hãy cứu lấy Linh Hồn của ngươi; khẩu hiệu này rõ ràng cho thấy Ki-tô Giáo đã bị cá nhân hoá, nó đã mất đi tính tập thể trong niềm tin và hi vọng trước việc thế giới sắp được cứu rỗi, và hi vọng tập thể này vốn một thời đã là tâm điểm của Cánh Chung Luận.

Những quan điểm lịch sử dựa vào mấy yếu tố mỏng manh trên đây tuy có thể cung cấp cho ta một vài dấu hiệu về hướng đó, nhưng chúng càng ngày càng có vấn đề. Chẳng hạn như ý nghĩa của câu *Maranatha* chẳng rõ ràng gì. Nó vừa có thể hiểu như một lời cầu xin vừa như một lời xác định: Xin Chúa Ki-tô hãy đến hoặc Chúa đã đến. Một vài tác giả còn cho rằng, nó có thể đã là một lời rủa để bảo vệ cho tính cách linh thiêng của Thánh Thể: „Cũng chắc chắn như việc Thiên Chúa chúng ta đã đến…“. Tuy nhiên ta có thể khẳng định rằng, *Maranatha* là một lời có liên quan tới việc dâng thánh lễ của Ki-tô hữu thời sơ khai và vì thế nó phải được hiểu theo tính cách cầu nguyện của nó. Lời cầu này luôn mang tính vừa hiện tại vừa tương lai. Một mặt nó vui mừng loan báo cho biết Chúa Ki-tô *đang* hiện diện ở đấy, đồng thời cũng là tiếng cầu xin Ngài hãy tới, là vì Chúa Ki-tô vừa là Đấng đang hiện diện mà cũng là Đấng sẽ tới. Để hiểu rõ điểm này, nên đọc những nghiên cứu về các lối cầu nguyện của Ki-tô hữu thời sơ khai của hai tác giả F.J Dölger và E. Peterson. Trong thời sơ khai, Ki-tô hữu cầu nguyện cả tinh thần lẫn thể xác, và qua thể xác những lời cầu của họ được đưa vào vũ trụ và vào lịch sử của chúng. Khi người It-ra-en cầu nguyện, họ quay mặt về hướng Đền Thánh Giê-ru-sa-lem: Họ nối lời cầu của họ vào lịch sử cứu độ của Thiên Chúa đối với It-ra-en, và Đền Thánh là nơi thể thiện đặc trưng nhất lịch sử cứu độ đó. Họ cầu cùng Thiên Chúa được tôn thờ trong Đền Thánh, và bằng cách đó, họ cũng đưa lời cầu của mình vào trong luật đức tin, vào trong lề luật mà chính Thiên Chúa đã ra cho họ. Người ta hướng lời cầu về phía đông, là phía Mặt Trời mọc. Mặt Trời là biểu tượng cho Đức Ki-tô phục sinh, Đấng đã ra khỏi đêm đen sự chết để bước vào vinh quang của Thiên Chúa Cha và ngự trị trên toàn thể địa cầu. Mặt Trời cũng là dấu chỉ sự tái lâm của Đức Ki-tô, Đấng mãi mãi giã từ sự ẩn mình để bước ra tạo dựng Nước Thiên Chúa trên trần gian. Việc hoà tan hai biểu tượng qua hình ảnh

Mặt Trời mọc từ hướng đông có thể một cách nào đó cũng cho thấy sự quyện chặt trong nhau giữa niềm tin phục sinh và niềm hi vọng cánh chung, cả hai kết chặt trong hình tượng Chúa Ki-tô, Đấng đã tái lâm qua sự phục sinh của Người và luôn luôn đến trong Thánh Thể, và chính vì thế Người là Đấng mãi mãi đang đến để mang hị vọng cho thế giới. Nghiên cứu của Peterson cho thấy, việc cầu nguyện hướng về phía đông đã biến vũ trụ trở thành dấu chỉ của Đức Ki-tô và như vậy thành một nơi chốn cầu nguyện. Việc cầu nguyện quay hướng đông xuất hiện rất sớm, nó được nhấn mạnh bằng một hình thập giá treo trên tường phía đông trong các phòng họp của tín hữu. Thập giá này phải được hiểu như là dấu chỉ sự tái lâm của Con Người, nó đồng thời cũng nói lên nỗi đe doạ của toà án cánh chung theo nghĩa của Dcr 12,10 / Khải Huyền 1,7: „… mọi người sẽ thấy Người, kể cả những kẻ đã đâm Người; và mọi dân tộc địa cầu sẽ đấm ngực than khóc, khi thấy Người.“ „…Thập giá qua những hình chạm khắc trên vòm tường phía đông trong các nguyện đường có xuất xứ từ thói quen phụng vụ, nó hướng người ta quay về phía đông để cầu nguyện, nó là biểu tượng cho niềm tin cánh chung“[2]. Thập giá này cho thấy các cộng đoàn tín hữu đã chấp nhận sự thắng thế của Chúa Ki-tô, việc quay mặt về hướng đông có nghĩa là Đền Thánh giờ đây đã bị vượt qua, và chính Đức Ki-tô mới là Đền Thánh thật, mới là hiện tại và tương lai của thế giới.

Điều đó dẫn tới những hệ quả nào? Nếu việc cầu nguyện, nghĩa là sự hướng lòng tới Thiên Chúa qua Đức Ki-tô, xưa nay vẫn là tâm điểm của đức tin ki-tô giáo, thì trên thực tế việc nghiên cứu cấu trúc các lời nguyện là cách tốt nhất giúp ta hiểu được cơ cấu nội tại của Ki-tô Giáo thời sơ khai. Ở đây tôi chưa dám đưa ra một kết luận ngay, nhưng chúng ta cũng có thể nói được rằng, Giáo Hội đang hình thành lúc đó đã gặp một căng thẳng lớn về mặt cánh chung, khi dùng hướng đông thay thế cho Đền Thánh trong lúc cầu nguyện. Nhưng ta cũng phải nói thêm rằng, niềm Hi Vọng cánh chung này có liên quan với sự căng thẳng tâm linh của việc cầu nguyện và với sự uỷ thác tập thể của đức tin trong mối hiệp nhất của Giáo Hội, và Hi Vọng này có liên kết chặt chẽ với kinh nghiệm về sự hiện diện của điều chung cuộc trong thánh lễ. Điều đó cũng có nghĩa là người ta không thể nói về Hi Vọng ki-tô giáo như một tin tức của ngày hôm nay hoặc ngày mai. Ta cũng có thể nói: Hi Vọng đã được nhân cách hoá; tâm điểm của nó không nằm nơi thời gian hay không gian, nơi câu hỏi ở đâu và lúc nào, nhưng nằm nơi tương giao với con người Đức Giê-su Ki-tô và nơi đòi hỏi làm sao được đến gần Người.

Phải chăng Ki-tô Giáo đã vượt qua được khó khăn đó? Bằng cách nào một Ki-tô Giáo buồn bã và chán nản như ta nhận thấy trong Thời Mới vượt qua được khó khăn bằng kinh nghiệm riêng của mình? Trước hết là nỗi trông chờ Tận Thế

[2] Peterson E., Das Kreuz und das Gebet nach Osten, trong cùng tác giả: *Frühkirchliche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, tr. 32.

về mặt thời gian. Điểm này ta thấy có những thăng trầm. Do các lối ghi niên lịch cũ về lịch sử thế giới nên đã xảy ra một hoảng loạn cánh chung (cứ tạm dùng từ „cách chung“ ở đây) thật sự vào khoảng năm 1000. Sau này, vào cuối thời trung cổ cũng đã xuất hiện một nỗi trông chờ mạnh mẽ nữa về Tận Thế. Nhưng những chờ đợi đó chẳng phải là sản phẩm xuất phát từ quan niệm Cánh Chung của Ki-tô giáo. Ta có thể thử tìm hiểu điểm này qua phân tích văn bản của một kinh nguyện. Nhưng phải nói ngay, bản kinh *Dies irae* không thích hợp lắm cho việc này, vì nó là một bài thơ tôn giáo mang quá nhiều yếu tố chủ quan. Bản văn thích hợp nhất là Kinh Cầu Các Thánh. Đây là lời cầu của Dân Chúa trong cơn lo sợ và trong niềm hi vọng chung. Bản kinh này, không hiểu sao, vẫn không ngừng phổ biến rộng rãi kể từ cuối Thời Cổ. Một mặt nó tiếp tục gom góp vào mình mọi nỗi khốn cùng của thời đại, mặt khác đưa ra những bảo chứng hi vọng để mong thắng vượt được các túng quẫn đó. Tư tưởng đầu tiên nhận thấy trong Kinh: Con người bị bao vây tứ phía bởi các nguy hiểm đời này và đời sau, nên họ chạy đến cộng đoàn các Thánh tìm sự che chở. Họ quy tụ các vị đã được cứu rỗi suốt mọi thời lại bên mình, để xin núp bóng chở che của các ngài. Điều này có nghĩa là những bức tường ngăn cách giữa trời với đất, giữa quá khứ, hiện tại và tương lai đã trở nên thông xuyên. Tín hữu Ki-tô sống với các Thánh như trong một thế giới chung, và đó là „cánh chung“. Ở đây, Giáo Hội của những kẻ đã được cứu rỗi - hay nói khác đi, lịch sử đã được thể hiện của đức tin - rõ ràng mang ý nghĩa nền tảng. Như vậy ta có thể nói được rằng, quá khứ quan trọng hơn tương lai, hay mạnh hơn nữa: niềm an ủi và sự chắc chắn nằm nơi quá khứ, còn tương lai thì đầy âu lo sợ hãi. Nhưng lối phân biệt thời gian (quá khứ - tương lai) đối với sự hiện diện của các Thánh như vậy có lẽ cũng không đúng. Các Thánh là những người đã đạt được lời hứa cứu độ; các ngài chẳng phải là người của quá khứ, nhưng là hiện thân sức mạnh cứu độ của Chúa Ki-tô trong hiện tại. Ý nghĩa này mới quan trọng quyết định. Thêm một nhận xét thứ hai: lời cầu cuối cùng trong Kinh Lạy Cha đã vượt qua hai lời cầu đầu, nó ôm vào mình toàn bộ mọi lời cầu. „Nước Cha trị đến“ không còn là lời kinh dấy động con tim nữa. Nhưng giờ đây là „Xin cứu chúng con khỏi mọi sự dữ“ – sự dữ ở đây có nghĩa rộng. Nội dung lời cầu cuối này trong Kinh Lạy Cha được phản ảnh lên trong mười lời kêu xin xướng đáp chứa đầy lo âu sợ hãi của Kinh Cầu Các Thánh. Tâm điểm lo sợ ở đây là sự Chết; nó xuất hiện như là kẻ thù cuối cùng, kẻ thù sau mọi kẻ thù, và Ki-tô hữu nài xin Chúa Ki-tô qua lời cầu bầu của các Thánh, để họ thoát được nanh vuốt sự Chết. Nhóm lời cầu thứ ba tập trung vào những biến cố lịch sử cứu chuộc lớn như là các lực cứu độ; nhờ lời cầu nguyện, các lực này sẽ biến thành sức mạnh chở che trước những gian nguy đang ập tới. Quả thật, ở đây ta gặp điều bất ngờ. Những biến cố tích cực của lịch sử cứu rỗi xem ra hoàn toàn nằm trong quá khứ; chỉ có lời cầu sau đây hướng về tương lai mà thôi: „Đến ngày phán xét – Xin Chúa cứu chuộc chúng con“. Từ

Adventus, dịch từ chữ Hi-lạp cổ *Parusie* (cánh chung), chẳng còn mang ý nghĩa cánh chung gì nữa. Từ này được dùng hai lần: một lần cho việc Chúa Thánh Thần „đến“, nghĩa là cho biến cố được thế giới ki-tô giáo gọi là Ngũ Tuần, và một lần dùng cho việc Chúa Ki-tô đến. Lời cầu xin Chúa Ki-tô đến này nằm giữa việc nhắc nhở tới biến cố nhập thể và biến cố giáng sinh, và như vậy có lẽ lời này muốn nhắc tới việc thụ thai của Đức Ki-tô theo tính xác thịt. Như vậy phải chăng chúng ta rõ ràng đang đứng trước một Ki-tô Giáo chỉ thấy mọi cứu rỗi đều nằm trong quá khứ, còn tương lai thì chỉ có toà phán xét mà thôi? Phải chăng Ki-tô Giáo quan niệm: hồng ân chỉ có trong quá khứ, còn tương lai thì đầy đe doạ? Và phải chăng chính việc chuyển trục này đã là nguyên nhân cho cuộc khủng hoảng của Ki-tô giáo? Như thế, phải chăng chính Ki-tô Giáo đã lấy quá khứ làm thời gian cho mình và đã bỏ mặc tương lai?

Lối nhận thức trên đây quả nguy hiểm. Tôi thấy rõ ràng Ki-tô Giáo kể từ cuối thời trung cổ càng ngày càng quay về với quá khứ và bỏ mất hiện tại lẫn tương lai; và việc quá đặt nặng sự đe doạ của toà phán xét cũng đã góp phần vào cuộc chuyển trục vô cùng nguy hiểm trên. Nhưng đó hẳn không phải là tình trạng chung của Ki-tô Giáo trong thời trung cổ. Trước hết phải nhớ rằng, tư tưởng về toà phán xét cũng là lực chi phối rất mạnh ngay trong Giáo Hội cổ thời. Như ta đã thấy, tư tưởng này đi liền với lời cầu *Maranatha* và với Thập Giá quy hướng về phía đông. Và ta cũng phải nhớ, các lời cầu tập trung vào việc xin được giải thoát, vì vậy việc nhấn mạnh khía cạnh toà phán xét là điều cần thiết. Và đặc biệt phải nhớ, Chúa Ki-tô được đề cập tới trong Kinh Cầu như một quan toà và chính Người cũng là vị giải thoát, Người có thể biến hành vi toà án thành một hành vi cứu độ. Vị quan toà đang tới đối diện với Đấng giải thoát đã đến, cả hai cũng chính là Người. Việc Người đã tới và tất cả những gì Người đã làm, đã chịu, đã ban tặng đều là những bảo đảm, để kẻ cầu nguyện đi tới với Người: Họ tự đối chất với chính Người, và vì họ không thể hi vọng gì nơi chính mình, nên đã hướng về vị mãi mãi chính là Đấng cứu độ đang ẩn mình. Ngoài ra, ở điểm này, cấu trúc Kinh Tin Kính có lẽ cũng có thể giúp ta hiểu rõ thêm. Trong bản Kinh, người ta cố ý đưa đoạn nói về toà phán xét vào phần Ki-tô học, dùng nó như để kết thúc Ki-tô học, và ở đây Thánh Linh Học được hiểu như một phát biểu đơn thuần về ơn cứu độ, trong đó người ta đã gom kết lại cái nhìn tích cực về Hi Vọng cho cuộc sống ki-tô giáo.

Ta học được gì từ tất cả những điều trên đây? Thứ nhất, học được điểm này: cả ở đây nữa ta thấy mọi hướng vọng đều tập trung vào Đức Ki-tô, và ý nghĩa cũng như cường độ của Cánh Chung Luận hệ tại nơi hướng vọng đó, chứ không phải ở nơi mức độ của những chờ đợi cuộc tận thế hay sự thay đổi của thế giới trong thời gian. Thêm nữa, ta thấy lịch sử đã qua của cuộc sống ki-tô giáo (Giáo Hội các Thánh) đã chiếm vị trí quan trọng, nhưng theo quan điểm của Kinh Cầu,

nó được dùng như một động lực Hi Vọng luôn đẩy ta đi tới. Và cuối cùng, ta thấy sự đe doạ của cái Chết và của các ác lực của nó trên mỗi người đã xuất hiện ở vị trí ưu thế. Vấn nạn cánh chung trở thành vấn nạn về vận mệnh chết của riêng tôi. Đồng thời chuyện cứu độ cho riêng mình trở nên cấp thiết và nó khoả lấp đi cái âu lo chung về thế giới. Điều này sở dĩ xẩy ra là vì người ta cảm thấy an tâm trong một thế giới vốn tiềm sẵn những lực cứu độ trong mình và vì vậy chẳng cần phải thắc mắc về chính lịch sử đó nữa. Nhưng phải chăng như vậy là Cánh Chung Luận đã biến mất hay đã hoàn toàn thay đổi nội dung trong thời trung cổ? Không phải vậy. Hằng số thật sự vẫn là Ki-tô Học; sự toàn vẹn của Ki-tô Học quyết định mức toàn vẹn của mọi thứ khác, chứ không phải ngược lại. Đúng là có sự chuyển dịch trọng điểm (ngay trong Ki-tô Học cũng có), chuyển dịch này có phần tích cực lẫn tiêu cực. Nỗi lo âu khắc khoải về cái Chết của mỗi người từ nay không thể nào gột bỏ đi được nữa. Nó từ đây càng ngày càng tiến sâu vào trong lối suy nghĩ của Ki-tô giáo. Vì thế người ta mới lí luận rằng, muốn trở về nguồn, chúng ta phải vứt bỏ hay quên cái âu lo về chết chóc của mỗi người đó đi. Nhưng làm như vậy là man rợ hoá Ki-tô Giáo chứ chẳng phải về nguồn, và chủ trương này sẽ chuốc lấy hậu quả cho mà xem, như ta sẽ thấy qua những suy tư của chủ nghĩa mác-xít. Như vậy, giáo huấn về những điều sau hết đã được phát triển lên một cách hợp lí trong khuôn khổ Cánh Chung Luận và nó vẫn tiếp tục cần thiết cho môn học này. Điểm tiêu cực ở đây là nguy cơ cá nhân hoá và nguy cơ Ki-tô hữu quá coi trọng cuộc sống đời sau. Hai nguy cơ này sẽ lấy đi mất sức sống lịch sử ra khỏi đời sống ki-tô giáo. Và đây là nhiệm vụ của Cánh Chung Luận ngày nay: *dung nạp và kết hợp các viễn ảnh đó, đưa cái nhìn cá nhân nối với cộng đoàn, đưa hiện tại nối với tương lai*.

Sau hết, ta thử tìm hiểu tiến trình phát triển từ Trung Cổ qua Thời Mới tới Thời Hiện Đại. Một diễn tiến quyết định cho lộ trình này ta đọc được qua sách của Gio-a-kim ở Fiore (khoảng 1130-1202), một tu sĩ người miền nam nước Í. Gio-a-kim chia lịch sử ra thành ba giai đoạn dựa theo giáo huấn Thiên Chúa ba ngôi: Thời của Thiên Chúa Cha (Cựu Ước), thời của Thiên Chúa Con (Giáo Hội cho tới lúc đó) và tiếp đó là thời của Chúa Thánh Thần. Trong thời sau hết này, nhờ Thánh Linh, Giáo Hội thực hiện được mọi điều trong bài giảng trên núi. Tư tưởng của Gio-a-kim rút ra từ cái gọi là thuyết Ngàn Năm (Chiliasmus). Thuyết này hình thành dựa theo sách Khải Huyền 20,2-7 nói về việc Vương Quốc của Chúa Ki-tô trên trần gian sẽ kéo dài một ngàn năm *trước khi* xẩy ra ngày phán xét và tận thế. Thuyết này đã biến mất từ thế kỉ thứ 4, nhưng đã được Gio-a-kim hệ thống lại trên nền một hình ảnh về Thiên Chúa. Và ngài đã biến nó thành một chương trình hành động, nhờ vậy một số dòng tu mới lập đã có thể mở đường chuẩn bị cho thời kì thứ ba này. Lúc đầu, chỉ có một số tu sĩ thuộc dòng Đa-minh quan tâm đến tư tưởng của Gio-a-kim. Nhưng rồi, tư tưởng này càng ngày càng được trần tục hoá

và biến thành một ảo tưởng chính trị. Có thể nói cái gai ảo tưởng này cứ nằm lì lại trong tâm thức người tây phương như một thách đố. Nó không ngừng thúc đẩy họ tìm mọi cách thực hiện và đã dần trở thành động cơ tư duy chính trị quyết định từ thế kỉ thứ 19. Tiến trình trần tục hoá của lối quan niệm cánh chung ki-tô giáo này rõ ràng càng ngày càng hút mất nhuệ khí đức tin của tín hữu. Nó làm cho đức tin xa lạ với động cơ hi vọng của lịch sử và biến nó thành niềm tin vào tiến bộ (khoa học) của trần thế. Bản chất đích thực của Ki-tô Giáo ngày càng hạn chế vào trong (tâm) Hồn và vì thế dần dần mất tính thực tế.

Sự „cứu rỗi“ do đức tin hứa hẹn vì thế bị bốc hơi thành „rỗi linh hồn“, khiến niềm „hạnh phúc“ mà con người vốn tìm kiếm cho đời mình cũng tách ra khỏi đó luôn [3]. „Cứu rỗi“ vốn mang nghĩa toàn thể: Cả thế giới được cứu rỗi, thì mình cũng được hạnh phúc. Nhưng rỗi Linh Hồn và Hạnh Phúc giờ đây đường ai nấy đi và chẳng bao lâu trở thành đối nghịch nhau: Rỗi linh hồn đời sau chống lại hạnh phúc đời này. Hứa hẹn ki-tô giáo trở thành như là cái gì o ép và đe doạ hiện tại trần thế. Sự đối nghịch đó gây nên nỗi chua chát đắng cay, mà ta cũng thấy được nơi các nhà thần học khi họ nói về Cánh Chung. Các phát biểu của họ bị người ta gán cho là chống lại hạnh phúc con người, là dùng con ma đời sau để hạn chế hạnh phúc đời này. Giờ đây, sở dĩ những cáo buộc loại đó gần như không còn xuất hiện nơi ý thức chung nữa là nhờ một biến chuyển kì lạ. „Hạnh Phúc“ càng được tự do mở cũi xổ lồng bao nhiêu, càng lấn lướt „rỗi Linh Hồn“ bằng những đòi hỏi thả cửa của nó bao nhiêu, nó càng thấy thiếu thốn và trống rỗng bấy nhiêu. Và vì biết rằng, chẳng có cái gì có thể cản trở nó, lúc này đây nó đưa ra yêu sách đáp ứng tối đa và đòi hỏi khả năng con người tối đa. Khi bị bỏ một mình, cái „tiểu hạnh phúc“ trở thành nhạt nhẽo. Khi không còn lo sợ chuyện rỗi linh hồn nữa, thì cái hạnh phúc lớn hơn của kẻ khác và lòng tham vô đáy của chính mình sẽ trở thành những kẻ thù mới của hạnh phúc. Thế giới phải thay đổi thì mới có được hạnh phúc. Vì thế, chính khi việc tìm kiếm hạnh phúc xem ra đạt được mục tiêu, thì nó lại phải tạm thời rút lui để nhường chỗ cho tương lai thế giới. „Hạnh Phúc“ xuất hiện như một anh học nghề thiển cận nhỏ bé trước „Hi Vọng“. Hi Vọng giờ đây yêu sách con người, nó lôi cuốn và chiếm ngự con người. Như vậy, ở điểm kết thúc phần dẫn nhập này, chúng ta lại trở về đúng khởi điểm ban đầu; nhưng có lẽ ta đã hiểu rõ hơn được một vài điểm: Phải quan tâm tới Cánh Chung Luận, là vì vấn đề tương lai vũ trụ lại trở thành câu hỏi cấp bách. Phải tạo một thế giới mới – đó là công tác giờ đây đòi hỏi ta phải dồn hết sức lực. Trong khung cảnh mới này, Cánh Chung Luận cũ với nhãn hiệu „rỗi linh hồn“ phải được đẩy vào góc quá khứ; xem ra nó không còn đóng góp được gì cho việc „ứng dụng thực hành“ trong một thế giới mới.

[3] Tham khảo cho đoạn tiếp, xem Hommes-Ratzinger, *Das Heil des Menschen*…, tr. 33tt.

Chúng ta làm Cánh Chung Luận trong tình thế đó. Phải quan tâm tới nhu cầu của hiện tại. Nhưng nhu cầu này không thể là tiêu chuẩn cho những phát biểu của chúng ta. Đúng hơn, chúng ta phải xuất phát từ tâm điểm căn tính ki-tô giáo để kết hợp các yếu tố trái ngược nhau, đặt chúng vào lại đúng vị trí ưu tiên và cùng nhau học hiểu sâu xa hơn lời hứa đích thực của Đức Tin.

PHẦN MỘT

VẤN ĐỀ CÁNH CHUNG CŨNG LÀ VẤN ĐỀ CĂN TÍNH CỦA KI-TÔ GIÁO

Chương 2
Vấn đề liên quan đến việc diễn giải Kinh Thánh

Về phương pháp

Ghi nhận thứ nhất: Như đã nói trên đây, bắt đầu từ tác giả Johannes Weiß, người ta càng ngày càng nhấn mạnh tới câu hỏi, phải hiểu ra sao lời giảng của Đức Giê-su lịch sử nói về việc chờ Tận Thế và về Nước Trời? Phải chăng thông điệp Tận Thế chiếm vị trí trung tâm trong toàn bộ thông điệp của Người? Và, giả như Đức Giê-su lịch sử này quả thật chẳng nói gì tới chuyện chờ Tận Thế, thì ta còn có thể tin vào Người được nữa không? Như vậy, ở đây người ta xoáy thắc mắt vào chính cốt lõi thông điệp của Đức Giê-su, chứ chẳng còn quan tâm gì nữa tới câu hỏi tương đối hời hợt này: Phải chăng Đức Giê-su đã có những lầm lẫn trong cái nhìn của Người về thế giới và về viễn ảnh tương lai? Phải chăng chờ Tận Thế là tâm điểm giáo huấn của Người? Hay phải chăng giáo huấn này còn nói về một điều gì khác nữa, một khi thông điệp chờ Tận Thế không còn cơ sở tồn tại?

Nhìn kĩ, ta thấy câu hỏi này có hai tầm mức khác nhau, và vì không tách bạch chúng ra rõ ràng, nên toàn bộ cuộc luận bàn đã bị méo mó. Một mặt, đây là một vấn đề lịch sử, nghĩa là vấn đề diễn giải văn bản: Các sử gia đã đọc được gì về điểm này trong Tân Ước? Dựa theo nguồn tài liệu thì đâu là thông điệp đích thực của Đức Giê-su vào thời đó? Đâu là những giai đoạn cổ xưa nhất và đâu là những phát triển về sau? Nhà nghiên cứu sử (trong trường hợp này là nhà diễn giải Kinh Thánh) tìm hiểu câu hỏi về Ngày Xưa; họ muốn và cần tìm ra thật chính xác „cái gì đã thực sự xẩy ra thời đó“.

Câu hỏi thứ hai hoàn toàn khác hẳn: Cái kết quả tìm ra thuộc ngày xưa đó có ý nghĩa gì cho kẻ tin vào Đức Giê-su ngày nay hoặc cho kẻ đang đi tìm đức tin không? Vấn đề tiếp nhận hay chuyển dịch vào Ngày Nay này phải được tách hẳn ra khỏi kết quả lịch sử. Nó không thể có câu trả lời từ các phương pháp sử được, mà đòi hỏi phải có một phương pháp hoàn toàn mới và cần một thái độ tinh thần khác. Ngay chính tiền đề phương pháp sử cũng đã không chấp nhận quan điểm cho rằng, nội dung một văn bản thời xưa cũng đúng cho ngày nay và có thể

chuyển dịch vào ngày nay. Ở đây, ta thấy có những vượt rào từ cả hai phía. Khoa Tín Lí thì cứ muốn sửa dữ kiện lịch sử cho hợp với nhận thức của mình. Trái lại, nhà diễn giải thì muốn vượt thẩm quyền tìm cách diễn dịch cái quá khứ vào trong hiện tại. Cả ở đây nữa, nhiều khi kết quả lịch sử cũng được tô chuốt trước cho ý đồ chuyển dịch.

Dĩ nhiên phải công nhận, không thể có một phương pháp sử nào, vốn là những phương pháp thuần tuý tra hỏi về những gì xảy ra trong quá khứ, dù hoàn chỉnh đến đâu, có thể thấu hiểu được những văn bản trong đó ghi lại những ước vọng nền tảng thâm sâu của con người. Những khái niệm được dùng trong trường hợp này đòi hỏi nhà diễn giải phải có những hiểu biết sẵn trước. Nếu không đưa quan điểm về thực tại riêng của mình vào, thì nhà diễn giải chẳng có thể hiểu được gì hết.

Chẳng hạn câu hỏi: Đức Giê-su thật sự muốn nói gì khi Người cho hay Nước Thiên Chúa đã gần kề. Muốn hiểu được nó, nhà diễn giải trước hết phải hiểu được đâu là nghĩa của từ „Nước Thiên Chúa“ và „Gần“ theo ý Kinh Thánh. Câu nói đó của Đức Giê-su là đúng hay sai, điều này sử gia hoàn toàn không thể quyết định được. Sử gia tìm cách diễn dịch cho đúng nội dung văn bản, nhưng cú nhảy từ đó vươn tới chính sự thật hẳn nằm bên ngoài phương pháp sử. Ta hãy đào sâu thêm chút đỉnh về – sự thật của việc chờ đợi Nước Chúa – này, để thấy cụ thể hơn các giới hạn của phương pháp thuần tuý khoa học. Câu nói ‚Nước Thiên Chúa đã gần“ có hàm chứa sự thật hay không, điều này còn tuỳ vào việc ta hiểu thế nào về „thật”, con người quan niệm thế nào là thật; nó tuỳ vào hoàn cảnh nội tâm của ta trong thực tế. Trước đây 200 năm, đa phần dân chúng ở Âu châu cho là chuyện trò đùa trước lời khẳng định, Ki-tô Giáo đã bày ra Hi Vọng để bịp con người. Lời khẳng định đó quả thật đã được đưa ra, nhưng đa số dân chúng coi nó vô nghĩa và chẳng quan quan, vì Ki-tô Giáo lúc đó đang là trụ cột của thực tại. Họ tin rằng, giáo huấn của Đức Giê-su là một minh chứng vững vàng cho thực tại; Ki-tô Giáo là thực tại, là nền tảng sống chết của họ. Niềm vui của Ki-tô hữu, vốn lớn lên từ sự tin tưởng đó, cho dù phải đối diện với bao nhiêu o ép, đã phản ảnh qua nghệ thuật xây nhà thờ sáng sủa kiểu ba-rốc và qua âm nhạc tôn giáo ba-rốc. Ngày nay, ta đứng trước một hiện tượng hoàn toàn ngược lại. Một con người bình thường ngày nay lại cảm thấy vô nghĩa, khi nghe ai đó bảo Ki-tô Giáo là nền tảng cưu mang và đỡ nâng thế giới. Đối với nhiều người, Ki-tô Giáo chỉ là một mớ lời lẽ đạo đức, chỉ có kẻ nhẹ dạ mới tin và nhận đó như một thực tại thay thế. Cùng một bản văn, nhưng được hiểu khác nhau theo hai nhận thức khác nhau. Điều mình nghe thường là một phản ảnh tâm trạng của chính người nghe, chứ không chỉ có phản ảnh tâm trạng của người nói mà thôi.

Ghi nhận thứ hai về phương pháp cũng không kém quan trọng cho việc đánh giá đúng về hình thái nhận thức. Lối nhận thức lí tưởng của 150 năm qua là nhận thức khoa học tự nhiên. Người ta cổ võ lối nhận thức này, vì nó có thể kiểm tra và ứng dụng chắc chắn về mặt kĩ thuật. Phương pháp phê bình sử học cố gắng đưa tối đa những lối nhận thức của khoa học tự nhiên vào lãnh vực sử và muốn tạo cho sử cũng có được sự chắc chắn như nơi khoa học tự nhiên. Họ đã thành công một phần lớn, chẳng hạn như trong việc xác định các kết quả khảo cổ, giải mã các chữ viết, xác định thời điểm tài liệu, khám phá những giả mạo và xác định diễn tiến của các biến cố. Nhưng nó gặp phải những giới hạn, khi phải diễn giải các văn bản có nội dung chứa đựng những đòi hỏi cao. Đơn giản là vì phương pháp này không phù hợp và vì không thể nào loại bỏ được hết hoàn toàn ý kiến cá nhân của người quan sát. Ngay trong phương pháp của khoa học tự nhiên cũng đã không loại được hết hoàn toàn các ý kiến chủ quan của người quan sát. Người ta dán nhãn hiệu khoa học tự nhiên cho các kết quả phê bình sử, nhưng thật ra các kết quả này là sản phẩm của khuôn mẫu sử thuần tuý.

Điều đó có nghĩa là gì? Sự hình thành các nhận thức khoa học tự nhiên chắc chắn có liên hệ chặt chẽ với một số điều kiện lịch sử tinh thần nào đó. Hình Học Euklid được người Hi-lạp xưa khám phá, trong khi đó Hình Học phi Euklid tới thế kỉ thứ 19 mới hình thành. Điều này cho thấy các nhận thức nền tảng của mỗi thời đóng vai trò quan trọng: nhận thức của thời này giúp ta nhìn ra được điểm này, nhưng lại che khuất ta trước điểm khác. Song một khi các kết quả kia đã được khám phá, thì chúng lại hoàn toàn không còn lệ thuộc gì cả vào vũ trụ quan thời đó và vào các điều kiện lịch sử của việc khám phá. Ta chẳng cần phải trở thành Pythagora mới hiểu và ứng dụng được các định đề của Pythagora. Các kết quả lột bỏ đi hết các điều kiện lịch sử của chúng, và chúng cùng nhau tạo nền tảng vững chắc cho một kiến thức ngày càng tăng, trong đó tổng số những dữ kiện chắc chắn từ Pythagora cho tới Einstein cứ tích luỹ thêm lên và trở thành cấu trúc tinh thần độc lập cho việc nghiên cứu khoa học tự nhiên. Một khi tư tưởng nào đó đã thành hình, thì nó bỏ lại đàng sau cái khung lịch sử cưu mang nó. Đối với tư tưởng, cái khung này không còn là lịch sử, mà chỉ là tiền lịch sử. Nhà khoa học tự nhiên chẳng còn cần tới nó nữa.

Đa số các kiến thức diễn giải (Kinh Thánh) ngày nay cũng được thủ đắc đúng theo cái mô hình vô lịch sử của khoa học tự nhiên đó. Chúng được coi như thể là một tổng hợp các kết quả chắc chắn hay như thể là một kiến thức không thể nào còn bác bỏ được. Kiến thức này đã bỏ lịch sử của mình lại đàng sau như một tiền lịch sử và nó có thể sử dụng như là những dữ liệu làm thước đo. Nhưng các dữ liệu thước đo tinh thần đâu có giống như dữ liệu đong đo thể chất. Nếu hiểu chúng là những xác quyết không còn liên hệ gì nữa với khung lịch sử, thì có nghĩa là ta hiểu sai chúng hoàn toàn. Ta nhận ra điểm này trong suốt quá trình diễn giải

Kinh Thánh từ một trăm năm nay. Trong đó, người quan sát nói về điều được quan sát qua việc họ nói về chính họ, và điều quan sát đã chỉ được luận bàn xuyên qua khúc xạ đó. Nhưng ngược lại, không phải vì thế mà ta đã không thể có được một kiến thức nào cả. Ở đây, đúng hơn ta có được một loại kiến thức tương tự - không tương đương nhưng có thể sánh được - với kiến thức ta có được từ Triết Học. Kiến thức triết học không phải là một tổng hợp các công thức có thể lập thành danh mục, nhưng nó là một chuỗi tiến công đi vào chiều sâu của hữu thể, tuỳ theo khả năng có được của mỗi thời đại. Lịch sử, trong đó kiến thức triết học diễn ra, không phải là tiền lịch sử, mà nó vẫn là lịch sử. Cho dù Triết Học cứ tiếp tục tiến bước, thì những Platon, Aristoteles hay Tô-ma ở Aquino vẫn không rơi vào „tiền lịch sử“, mà họ vẫn là những khuôn mặt cội nguồn của những tư tưởng nền tảng không ngừng triển nở. Trong tư duy cội nguồn của họ phản chiếu lên một khía cạnh của thực tại, một mặt của hữu thể. Chẳng một ai trong họ là triết học hoặc là triết gia cả. Trong những phát biểu đa tầng và những cái nhìn tổng hợp khắt khe của họ toát lên sự thật và đồng thời mở ra cơ hội cho một nhận thức mới. Việc diễn giải một văn bản hết sức nền tảng như Kinh Thánh cũng có thể sánh được như thế. Cả ở đây nữa, rõ ràng chẳng bao giờ có được kết quả hoàn hảo; và kết quả diễn giải trước đó sẽ chẳng bao giờ trở thành tiền lịch sử, nếu như nó thật sự trung thành với bản văn. Tiếc rằng khoa Diễn Giải theo hướng lịch sử chưa quen với việc tự phê bình. Quả thật ở đây đã có sự lầm lẫn, khi người ta dùng loại nhận thức khoa học tự nhiên để áp dụng cho việc diễn giải Kinh Thánh. Và chỉ khi có được cái nhìn bao quát trên toàn bộ lịch sử diễn tiến của khoa Diễn Giải, ta mới hi vọng có được sự sửa sai khó khăn này và từ đó mới có được sự gặp gỡ đích thật với bản văn.

Ý nghĩa lời loan báo của Đức Giê-su về Nước Thiên Chúa

Theo các bản văn Tân Ước, chữ „Nước Thiên Chúa“ (hay Nước Trời: βαοιλεία τοϋ ϑεοϋ, βαοιλεία των ούρανων) xem ra đối với chúng ta là từ khoá trong nội dung giảng dạy của Đức Giê-su. Thống kê cho thấy, từ này xuất hiện tất cả 122 lần trong Tân Ước, trong đó 99 lần trong ba Tin Mừng nhất lãm. Trong 99 lần này có 90 câu xuất phát từ miệng Đức Giê-su. Như vậy rõ ràng từ này có tầm quan trọng đặc biệt trong nội dung giảng dạy của Người. Nhưng kể từ sau biến cố phục sinh, từ này giảm vị trí rất nhanh cả về tần số xuất hiện nơi các lời giảng của Người. Có thể nói, trong giai đoạn tiền phục sinh, Nước Thiên Chúa là trục chính trong các lời giảng dạy; còn sau phục sinh, Ki-tô Học thế chỗ cho Nước Trời.

Diễn tiến có thể kiểm chứng về mặt sử học đó (đây cũng là chỉ dấu cho thấy sự trung thực của người đương thời trong việc lưu giữ lời của Đức Giê-su) có thể được coi là dấu hiệu của một nếp gẫy trong lời giảng trước và sau phục sinh, hay cũng có thể hiểu là một sự từ bỏ (khái niệm Nước Trời). Nhưng ta cũng có thể tự hỏi, phải chăng ngay việc thay đổi chủ đề trong lời giảng này là cách duy nhất để chính đề tài này có thể tiếp tục tồn tại trong những hoàn cảnh khác nhau? Đối với thế hệ Ki-tô hữu đầu tiên, việc hình thành Ki-tô Học chắc chắn là chỉ dấu nói lên sự trung thành của họ không những đối với con người Đức Giê-su, mà cả với lời nói lẫn việc làm của Người. Việc họ đồng thời lưu giữ một cách trung thực những lời của Người trong các Tin Mừng cho thấy họ luôn coi trọng và có thể lắng nghe những lời đó, và trên thực tế, họ đã không để xẩy ra một đoạn tuyệt nào đối với việc sống đạo. Như vậy, chỉ với thí dụ này thôi, ta cũng đã nhận ra cái khó khăn trong việc nghiên cứu của các nhà sử học. Ngày nay ta coi cuộc chuyển hướng trên đây chắc chắn phải là một thay đổi ghê gớm lắm, nhưng rõ ràng chuyện đó đã chẳng ảnh hưởng gì trên niềm tin và cuộc sống đạo của tín hữu thời đó. Nhưng nếu Ki-tô Học quả thật là sự tiếp nối hợp lí của đề tài „Nước Trời“, thì điều này dĩ nhiên cũng nói lên ít nhiều về nội dung ban đầu của từ „Nước Trời“ và về sự căng thẳng tinh thần do từ ngữ này tạo ra, và nó cũng sẽ giúp ta nhận ra đôi chút về mối tương quan với thời gian và thực tại được nói tới ở đây.

Trước hết còn có một điểm thứ hai về từ ngữ cần nói. Mát-thêu dùng từ Nước Trời, trong khi Mác-cô và Lu-ca gọi là Nước Thiên Chúa (hay Vương Quốc Thiên Chúa). Cả hai đều có nghĩa như nhau. Mát-thêu theo quy luật ngôn ngữ do-thái, tránh dùng từ chỉ danh gọi Thiên Chúa và cả những từ liên quan tới „Thiên Chúa“, vì coi đó là từ ngữ cao trọng và huý kị, nên tìm cách nói tránh đi. Như vậy „Trời“ ở đây đơn giản là một từ thay thế chữ „Thiên Chúa“. Điểm này quan trọng, vì nó cho thấy Mát-thêu cũng như Lu-ca và Mác-cô chẳng nhất thiết quan tâm gì tới chuyện đời sau. Các ngài không bàn chuyện đời sau, mà chỉ nói tới Thiên Chúa, Đấng trực tiếp hành động. Nhận xét này càng được củng cố, khi ta biết rằng, cả cái từ mà ta thường dịch thành „Nước“ hay „Vương Quốc“ (βαοιλεία) trong ngôn ngữ do-thái không có nghĩa là một không gian cai quản, nhưng là một thực tại tích cực, gần nghĩa với „sự cai trị, quyền chỉ huy“ hay đại loại như thế. Từ „Nước Thiên Chúa“ như vậy nói lên sự thống trị của Thiên Chúa, nói lên uy quyền sống động của Người trên trần gian. Theo J. Jeremias [4], câu „Nước Thiên Chúa đã kề“ có thể dịch đúng thành „Thiên Chúa đã kề“. Đức Giê-su dùng câu này để nói về điều Thiên Chúa đang và sẽ làm ở đây trên địa cầu này, chứ không ưu tiên nói chuyện gì đó trên trời.

[4] J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, tr. 105.

Như vậy, nghĩa của từ ngữ đã đưa ta trực tiếp đi vào chính nội dung ý nghĩa của sự việc. Ở đây phải nhớ, Đức Giê-su đã đưa toàn bộ thông điệp của Người vào trong một truyền thống suy tư và ngôn ngữ đã có sẵn, vào trong một lịch sử niềm tin và cầu nguyện. Cái mới nơi Người là ở chỗ Người đã thu nhận, chuyển đi tiếp và đã biến đổi cái truyền thống đó như thế nào. Qua những gì lịch sử còn lưu lại, ta biết rằng, Hi Vọng là yếu tố điều hướng đức tin của dân It-ra-en ngay từ đầu, và đức tin này bước đi trong nỗi trông mong căng thẳng niềm Hi Vọng đó. Như ta thấy được qua các sách Cựu Ước, niềm tin này theo thời gian đã kết tinh lại thành những dung mạo khác nhau mà ta chỉ có thể nói tới một cách bóng gió mà thôi. Thần học cung đình thời Đa-vít, được diễn tả cách nền tảng qua khuôn mặt ngôn sứ Na-than, cho ta thấy sự trông chờ của Đa-vít vào một vương quốc trường cửu và qua đó là nỗi trông mong Đấng Messias (Cứu thế), một vị vua sẽ đến từ nhà Đa-vít và kiến tạo cho dân It-ra-en một vương quốc. Từ đây dần dần hình thành nên một viễn ảnh về tương lai đi kèm với những hi vọng mang nặng cảm hứng chính trị của hình ảnh Vương Quốc Đa-vít đó.

Những đụng độ mạnh mẽ của các ngôn sứ đối với các nhà cầm quyền đã khiến cho Hi Vọng ngày càng nặng màu sắc siêu việt hơn: Người ta quay ra trông chờ sự ra tay trực tiếp của chính Thiên Chúa, trông chờ chính Thiên Chúa sẽ nắm quyền thế giới. Và nhiều khuôn mặt môi giới cho sự nắm quyền đó xuất hiện: Ở ngôn sứ Đa-ni-en với khuôn mặt Con Người, ở Deutero-I-sai-a với hình ảnh Kẻ Nô Bộc của Thiên Chúa, ở Gia-ka-ri-a với giáo huấn về hai Messias – người Tư Tế và vị Vua.

Trong Do-thái giáo của thời gọi là ban sơ, cảnh tượng còn rối rắm chi tiết hơn. Người ta thường chia ra hai loại trông chờ: loại trông chờ nơi các giáo trưởng (Rabbi) và loại trông chờ tận thế. Cả hai loại này còn phân tiếp ra nhiều tiểu loại khác nhau và nhiều lúc lại dẫm chân lên nhau [5].

Loại trông chờ của giáo trưởng tin rằng, Thiên Chúa muôn đời vẫn là chủ tể và cai trị thế giới, nhưng người ta trông chờ một ngày nào đó Thiên Chúa sẽ không còn ẩn mặt nữa và sẽ ra tay cho trần gian thấy rõ quyền uy của Người. Như vậy họ tin có hai Thời (Äon). Đấng Messias cũng sẽ xuất hiện trong Thời này, là thời chuyển tiếp để đưa tới Thời mai ngày. Niềm tin của nhóm nhiệt thành Xê-lốt cũng được xếp vào loại trông chờ này. Họ nỗ lực dùng phương tiện chính trị để đạt tới Vương Quốc chờ mong đó. Như vậy, họ đã chính trị hoá niềm Hi Vọng cánh chung của dân It-ra-en và coi Hi Vọng này như một chương trình hành động chính trị. Còn một hình thức khác về việc thực hiện Hi Vọng, đó là niềm tin của một số giáo trưởng cho rằng, người ta có thể đạt được cứu độ - nghĩa là tới được gần ngày của Đấng Messias – qua việc ăn năn hối cải, giữ giới răn và làm việc

[5] Xem R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, tr. 23-47.

lành [6]. Tiêu biểu ở đây là câu nói của giáo trưởng Jochanan (mất năm 279): „Thiên Chúa nói với dân It-ra-en: Vì Ta đã định sẵn thời điểm cho tận thế, nên, dù chúng có ăn năn hối cải hay không, ngày đó sẽ tới trong thời điểm đã định; nhưng nếu chúng ăn năn hối cải, dù chỉ một ngày, thì Ta sẽ để ngày đó tới ngoài (trước) thời điểm đã định, hãy xem Thánh Vịnh 95,7: *Ngày hôm nay, nếu như các ngươi nghe lời Ta*." [7].

Loại trông chờ tận thế, trái lại, nhấn mạnh rõ hơn về sự khác biệt triệt để giữa hai Thời. Loại này phát triển ra thành lối diễn đạt niềm Hi Vọng của một số ít người trong những tình huống vô vọng, nhưng trong thực tế gần như hoà tan vào các loại Hi Vọng khác.

Trong một bối cảnh đa tầng như vậy, giờ đây xuất hiện lời giảng của Đức Giê-su. Điều mới mẻ của Người không hệ tại nơi tư tưởng cho bằng nơi Người được Thiên Chúa uỷ thác, và đây mới là yếu tố phân biệt vàng thau. Người không giảng gì về vương quốc và triều đại Đa-vít, là điểm vốn được nhóm Xê-lốt tiếp tục rao truyền. Và chính Người cũng chẳng bao giờ trực tiếp bảo mình là Đấng Messias. Chỉ trên tấm biển treo trên thập giá mới xuất hiện danh hiệu Ki-tô - Cứu Thế này và từ đấy nó trở thành cứ điểm cho niềm tin ki-tô giáo. Nhưng xuyên qua chất xúc tác của thập giá, danh hiệu này đã mặc lấy một ý nghĩa hoàn toàn mới [8]. Đúng hơn, Đức Giê-su đứng vào phía trông chờ của các ngôn sứ. Điều này một mặt được biểu hiện qua việc Người hứa Nước Thiên Chúa cho kẻ nghèo, kẻ nghèo ở đây mang nhiều nghĩa, và mặt khác qua việc Người đặt Nước Thiên Chúa vào trong một liên hệ bất khả rời với việc ăn năn hối cải. Mác-cô đã diễn tả điều đó rất rõ trong phần tổng hợp về thông điệp của Đức Giê-su, khi ngài mở đầu cuộc đời công khai của Người với câu: „Thời gian đã viên mãn, và Nước Thiên Chúa đã gần. Anh em hãy trở về (ăn năn hối cải: μετανοεῖτε) và tin vào Tin Mừng" (Mc 1,15).

Ý nghĩa nền tảng của mối liên hệ này được nhận ra rõ ràng trong một nhóm câu rất xưa dùng hình ảnh ngôn sứ Giô-na để nói về sứ mạng của Đức Giê-su (Mt 12,38-42; Lc 11,29t; Mt 16,4). Trước lời yêu cầu của các luật sĩ và biệt phái xin Người cho một dấu chỉ, Đức Giê-su đã trả lời, sẽ không có một dấu chỉ nào cho dòng dõi này ngoài dấu của Gio-na. Tiếc rằng ngay từ thời bắt đầu truyền tụng, câu trả lời này đã không rõ nghĩa lắm. Mát-thêu (12,38-42) dùng nó để giải thích cái chết và sống lại của Đức Giê-su; ngài mô tả biến cố này cách tiền dự qua hình ảnh của Giô-na phải nằm trong bụng cá ba ngày ba đêm và sau đó lên đường trẩy đi Ni-ni-vê để kêu gọi dân chúng ăn năn hối cải. Ở Lu-ca, trái lại, thế hệ thời Đức

[6] R. Schnackenburg, *sđd.*, tr. 37.
[7] R. Schnackenburg, *sđd,* tr. 38.
[8] Xem F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966(3), tr. 133-279, đặc biệt tr. 193-218; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum.* Tr. 164tt.

Giê-su được so sánh trực tiếp với chính người dân thành Ni-ni-vê, dân thành này chẳng có dấu chỉ nào ngoài chính ngôn sứ Giô-na và những lời giảng chay của ngài. Có nhiều dấu hiệu cho thấy đây là bản văn cổ hơn. Dù sao chăng nữa, cả hai truyền tụng đều mang một nội dung chung gồm hai điểm: Dấu chỉ của Đức Giê-su là chính Người và cũng là chính thông điệp của Người. Nhưng thông điệp này là lời kêu gọi hoán cải, kèm theo sự phán xét và cứu rỗi ngay lúc này trong hiện tại. Nếu ta cân nhắc kĩ dấu chỉ Giô-na, chính mối liên hệ giữa hối cải và hồng ân hay giữa hoán cải và cánh chung này sẽ hiện ra rõ nét. Ni-ni-vê phải trả giá cho sự cứu độ của mình, nó đáng phải bị tàn phá. Ân phúc bất ngờ và bất xứng của thành phố tội lỗi và bỏ quên Thiên Chúa này là có được một vị ngôn sứ tới, để nói cho họ hay về tai ách sẽ xẩy ra và giúp họ có cơ may hoán cải. Và điều không ngờ đã xẩy ra: dân thành hoán cải, và đã xẩy ra điều không ngờ hơn nữa mà cũng chẳng xứng tí nào: thành không bị phá – vị ngôn sứ coi đó là điều ô nhục và ngài mạnh miệng lên tiếng phản đối. Ở đây, chính hoán cải đã xuất hiện như là hồng ân, một đàng nó xuất hiện như một món hàng chào, đàng khác món hàng đó đã được chấp nhận. Lời giảng của Đức Giê-su được trình bày trong bối cảnh đó. Người kêu gọi việc hoán cải như là hồng ân được bảo đảm từ Thiên Chúa, và vì thế lời đó nhắm hướng tới những kẻ tội lỗi và được họ thấu hiểu.

Nền tảng thông điệp Nước Thiên Chúa của Đức Giê-su mang đậm nét đời này lúc này, chứ chẳng phải đời nọ hay đời sau gì cả. Nó không chứa đựng những phỏng đoán về thời gian và không gian. Tâm điểm của nó là con người Đức Giê-su. Và các phạm trù nền tảng của nó là sự hợp nhất không thể tách rời giữa hồng ân và hoán cải, giữa hồng ân và cuộc sống đạo đức. Chính mối liên hệ này mới quan trọng. Do ảnh hưởng của tiền lịch sử mình, khoa Diễn Giải ngày nay thật không dễ gì hiểu được điểm này. Để đo được tầm cao của những lối diễn giải và qua đó hiểu ra được tầm lớn của chính vấn đề, ở đây cần để cho hai lối diễn giải lên tiếng cùng lúc, hai lối này được viết ra tương đối không cách xa nhau và chúng đưa ra hai cách giải thích hoàn toàn trái ngược về nghĩa của bản văn.

J. Schmid: „Vì điều kiện để được vào Nước Trời của Đức Giê-su đặt ra cho *từng người* là phải chu toàn thánh ý Thiên Chúa, phải tuân giữ và thực thi một số công việc nào đó, nên giáo huấn của Người mang tính cá nhân … và chủ yếu nặng về luân lí đạo đức. Người đặt ra những điều kiện rất ư là tôn giáo và đạo đức để được vào Nước Trời…. Tuỳ theo việc lành bác ái mà mỗi người đã làm hay không làm, toà phán xét sẽ quyết định cho họ vào hay không được vào Nước Trời hoặc phải bị luận phạt đời đời“ [9].

Ngược lại, theo K.L. Schmidt: „Nước Trời không liên can gì tới luân lí đạo đức. Ai hướng về luân lí, người đó tất nhiên nghĩ tới từng cá nhân. Nhưng lời hứa

[9] J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950(2), Tr. 28.

cứu rỗi của Đức Giê-su và của các Tông Đồ của Người không phải cho từng cá nhân riêng rẽ, mà chỉ cho cộng đoàn. Chỉ với tư cách phần tử của cộng đoàn mà cá nhân có được cứu rỗi… Công thức tiêu cực bảo rằng, Nước Trời chẳng gì khác hơn là một phép lạ, phải được giữ đúng tính cách phủ định khắt khe của nó. Công thức tiêu cực này… ta có thể nói được là điểm tích cực nhất"[10].

Việc so sánh hai lối diễn giải trên đây quả vô cùng cần thiết để hiểu bản văn. Trước hết, kết quả diễn giải rõ ràng tuỳ rất nhiều vào cách đặt câu hỏi và nó cũng phản ánh rất nhiều chính cá nhân người hỏi. Thứ hai, rõ ràng cả hai lối diễn giải chỉ nói lên được đôi điều, chứ không phải tất cả, những gì bản văn thật sự muốn nói. Để hiểu được bản văn, có lẽ phải kết hợp cả hai cách diễn giải trái ngược này vào nhau. Với K.L. Schmidt (ông này thực ra chẳng chống lại J. Schmid) ta sẽ phải nói rằng, Đức Giê-su chống lại thứ công chính muốn tự mình đạt tới Nước Trời (bằng đường lối chính trị hoặc đạo đức). Người từ chối ban sự cứu rỗi hoàn toàn nhưng không cho thứ công chính tự tạo như thế (xem Mt 20,1-16; Lc 18,9-14; 17,7-10; 15,11-32; 15,1-10; 7,36-50; Mc 4,26-29). Nhưng đồng thời ta cũng phải công nhận rằng, Đức Giê-su thường dùng các phạm trù luân lí đạo đức khi nói về Nước Thiên Chúa (xem Mt 10,16; 19,17; 7,21-33; 25,31-40). Ta nhận ra mối liên hệ này, tuy có hơi khác và sâu xa hơn, nơi những lời chúc phúc trong bài giảng trên núi. Cả trong bài giảng này, các phạm trù luân lí đạo đức cũng giữ một vai trò quan trọng, khi những kẻ nghèo và những kẻ ở đáy tầng xã hội là người được hưởng phúc Nước Trời và như vậy họ trở thành những kẻ đứng hàng đầu. Bằng hình ảnh cụ thể và gần gũi hơn, các thành phần này được mô tả như là những kẻ có lòng nhân ái, bao dung, có tâm hồn trong sạch, những kẻ kiến tạo hoà bình, đói khát công chính hay bị bách hại vì công lí. Ở đây, hồng ân thể hiện như một đảo lộn trật tự thế giới do bàn tay Thiên Chúa tạo ra hay như một cuộc ăn năn hối cải của thế giới do tác động của Người. Và tất cả những ai đã hối cải rồi hoặc đang đứng quay lưng lại với thế giới đều được hồng ân đón nhận. Ở đây, luân lí đạo đức thể hiện như việc dại dột bước vào con đường nghèo khó, như việc khước từ những dịch vụ của thế giới, như việc tìm tới cảnh nghèo hèn của Thiên Chúa và có như vậy mới mở lòng ra để đón lấy gia sản của Người. Bên cạnh mâu thuẫn đó, còn có một nghịch lí khác hiện lên trong bài giảng của Đức Giê-su: Nước Trời xuất hiện vừa trong cảnh vui mừng, lễ hội và tươi đẹp vừa trong cảnh bất lực (một bên là các dụ ngôn về đám cưới và tiệc tùng linh đình, một bên là các dụ ngôn về cảnh nghèo hèn: hạt cải, nắm bột, lưới kéo lên cả cá tốt lẫn xấu, đám ruộng đầy cỏ lùng mọc lẫn trong lúa). Hầu hết các diễn giải cánh chung đều đã chẳng đề cập gì tới điểm nghịch lí này. Với nghịch lí đó, Đức Giê-su bước ra khỏi các mô hình trông chờ của các giáo trưởng và trông chờ tận thế.

[10] ThWNT I, 587 và 588. Các từ hay tên sách viết tắt xin xem ở cuối bảng Thư Mục tham khảo.

Cũng với mâu thuẫn đó, chiến thắng của Thiên Chúa thể hiện ra trong dáng vẻ tồi tàn, trong cảnh khổ nạn – đó là hình ảnh mới về Vương Quốc của Người.

Hệ quả đương nhiên của tất cả những điều trên đây dẫn ta về lại điểm khởi đầu, về lại hình ảnh Giô-na. Đức Giê-su đã không loan báo một thứ Ki-tô Học minh bạch nào. Nhưng đường lối rao giảng của Người nói lên cho ta biết, chính Người là dấu chỉ cánh chung của Thiên Chúa. Nó cho ta biết vận mệnh của Người là thời điểm hiện tại lúc này của Thiên Chúa. Chính con người của Người là điểm đến của Nước Trời. Khó diễn giải một cách chắc chắn đoạn 17,20t sau đây của Lu-ca, nhưng nó có thể là ngón tay chỉ hướng tổng thể cho ta hiểu. Khi các người Pha-ri-sêu hỏi bao giờ thì Nước Thiên Chúa tới, Đức Giê-su trả lời họ: „Nước Thiên Chúa không đến như một điều có thể quan sát được. Và người ta sẽ không nói: ‚Ở đây này! hay ở kia kìa!', là vì Nước Thiên Chúa đang ở giữa các ông." Câu văn vô cùng khó dịch; mỗi bản dịch ở đây là một diễn nghĩa. Nhưng cũng vì thế nó cho thấy sự mờ tỏ của toàn bộ thông điệp về Nước Trời của Đức Giê-su, mà nếu chỉ đứng xa „quan sát" thì không thể thấy được toàn bộ, và mọi lối „dịch" đều chỉ là một thứ giải nghĩa mà thôi. Chữ „quan sát", mà ta dùng trong câu văn trên đây, đã được y học cổ thời dùng với nghĩa quan sát theo dõi triệu chứng; nó cũng được dùng trong lãnh vực chiêm tinh hay trong nghi lễ phụng tự của dân ngoại. Lối quan sát như thế không thể nhìn ra được bí ẩn Nước Trời. Cần phải có một lối nhìn khác mới thấy được Nước Trời xuất hiện.

Nhưng lối nhìn nào?

Suốt đọc dài lịch sử khoa chú giải ta thấy có ba lối giải nghĩa bản văn. Ba lối ngược nhau, cho thấy chuyện diễn giải không thể nào tránh khỏi sự tuỳ thuộc vào ý hướng riêng của từng nhà chú giải. Lối thứ nhất tạm gọi là „lí tưởng". Tuy với nhiều cách giải nghĩa rất khác nhau, nhưng đây là lối xét chung vẫn thắng thế từ thời O-ri-gê-nê cho tới đầu thế kỉ 20. Chữ „giữa các ông" được lối này dịch thành „*trong* các ông", điều này có thể đúng về mặt thuần tuý ngôn ngữ. Như vậy, câu trên đây sẽ có nghĩa như vầy: Nước Thiên Chúa không nằm ngoài, nhưng nằm trong; không gian cư ngụ của nó là bên trong con người, cứ vào đó thì sẽ gặp. Nhưng phải chăng Đức Giê-su rao giảng về một sự tôn thờ bên trong con người như thế? Không, là vì Người cũng có những câu như: „Anh em vốn là những kẻ xấu…" (Mt 7,11 và các câu tương đương trong các Tin Mừng khác). Đó là những câu nói lên cái nhìn thực tế của Người về bản chất con người và Người muốn nói cho ta hay: „Chỉ có Thiên Chúa là Đấng tốt lành" (Mk 10,18). Vì thế, bước vào thế kỉ 20 xuất hiện một lối thông diễn thứ hai, lối này càng ngày càng ưu thế, có thể gọi là lối cánh chung. Quan điểm nền tảng của lối này cho rằng, suy nghĩ của Đức Giê-su thuần tuý mang tính cánh chung và Nước Thiên Chúa được hiểu như là một biến cố nay mai sẽ xảy ra và nó làm sụp đổ mọi thứ. Nếu áp dụng lối này, đoạn văn của chúng ta trên đây sẽ được hiểu như vầy: Đức Giê-su cho hay,

Vương Quốc Thiên Chúa sẽ tới đột ngột, chứ không tới từng bước để ta có thể quan sát được. Như vậy ta sẽ phải dịch là: Nước Thiên Chúa sẽ tới giữa các ngươi một cách bất thình lình [11]. Nhưng cái đối kháng này quá hời hợt; việc quan sát chỉ bị thay thế bởi quan niệm độ nhanh, và thêm nữa Vương Quốc được hiểu như là một thực tại từ bên ngoài. Nhưng quan trọng nhất, chẳng có chữ „đột ngột“ nào trong bản văn cả.

Vì thế, ngày nay càng ngày càng nổi lên một lối thông diễn thứ ba, mà chúng ta có thể gọi là lối diễn giải mang tính ki-tô học. Ở đây, Cánh Chung Luận được nối vào trong Ki-tô Học. Đức Giê-su nói ở thì hiện tại – Vương Quốc Thiên Chúa không thể quan sát được và nó hiện đang ở giữa quý ông bà. Nước Thiên Chúa đang ở giữa họ - là chính nơi Người. „Đức Giê-su là ‚mầu nhiệm Nước Thiên Chúa‘ bằng xương bằng thịt được Thiên Chúa trao cho các môn đệ“ [12]. Nơi Người, tương lai là hiện tại. Vương Quốc Thiên Chúa đang hiện diện nơi Người. Nhưng nếu chỉ có quan sát, chỉ muốn cân nhắc triệu chứng hay hoàn cảnh mà thôi, thì ta sẽ không nhận ra được Vương quốc đó. O-ri-gê-nê đã dùng một từ thật đẹp: Đức Giê-su là αύτοβασιλεία, Vương Quốc bằng xương bằng thịt. Như vậy, ý nghĩa của câu trên phù hợp với câu sau đây, cũng nói về Vương Quốc và cụ thể hơn, trong Mát-thêu và Lu-ca: „Còn nếu tôi dùng ngón tay Thiên Chúa mà trừ quỷ, thì quả là Nước Thiên Chúa đã đến giữa các ông“ (Lc 11,20). Câu này đào sâu ý nghĩa của điều ta suy tư trên đây và làm sáng tỏ nó bằng chính lí lẽ nội tại của Tin Mừng. Vương Quốc Thiên Chúa không phải đơn giản là thân xác hiện diện của Đức Giê-su, mà nó là lực sáng Thánh Linh toả ra từ nơi Người. Vương Quốc đó đã được hiện thực qua hành động cánh chung của Đức Giê-su, khi Người giải thoát con người ra khỏi ách nô lệ của ma quỷ. Qua hành động này, Thiên Chúa ra tay nắm quyền cai trị thế giới. Chúng ta cần nhớ, Nước Thiên Chúa là biến cố xảy ra, chứ không phải một vùng địa lí trong không gian. Việc làm, lời nói và thương khó của Đức Giê-su phá tan xiềng xích vong thân trói buộc con người và giải thoát họ, có nghĩa là Người tạo ra sự thống trị của Thiên Chúa. Người *là* Nước Thiên Chúa, vì qua Người, Thánh Linh Thiên Chúa hành động trong thế giới.

Đó cũng là điểm thống nhất nội tại của thông điệp trước và sau phục sinh. Đấng Phục Sinh là nguồn Thánh Linh cho thế giới. Đề tài Vương Quốc đã đi vào Ki-tô Học, vì qua Đức Giê-su, Thánh Linh đã đến và Người là sự thống trị của Thiên Chúa.

---

[11] Như mới đây Jeremias đã dịch trong *Neutestamentliche Theologie I*, tr. 104.

[12] F. Mussner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes*, Düsseldorf 1967. Tr. 95.

Vấn đề chờ Tận Thế

Rõ ràng trong Tân Ước có những vết tích khó chối cãi về việc chờ đợi tận thế. Chúng tới từ đâu? Do Đức Giê-su nói ra? Chúng là tâm điểm thông điệp của Người? Dù sao, kể từ tác giả Weiß và Schweitzer trở đi, người ta nói đến một thứ „Cánh Chung Luận hợp lí“. Qua những diễn giải Tân Ước của họ, họ mở ra một quy tắc phát triển rõ ràng, được dùng như một sợi chỉ đỏ xuyên suốt cho các giai đoạn ban đầu của thông điệp ki-tô giáo. Quy tắc đó như thế này: Bản văn càng nhấn mạnh tới tận thế cánh chung bao nhiêu, nó càng cổ xưa bấy nhiêu. Bản văn càng ít nói về chờ đợi cánh chung, nó càng được viết trễ. Hình ảnh ông chủ hay chàng rể „tới trễ“ trong các dụ ngôn của Mát-thêu và Lu-ca (Mt 6 24,48; Lc 12,45; Mt 25,5) được họ giải thích: Ở đây, chính Giáo Hội đang chờ đợi đã viết kinh nghiệm riêng của mình về sự „chậm trễ “ của quang lâm thêm vào trong những lời nói đích thực của Đức Giê-su. Ngay cả khi thư thứ hai của Phê-rô chống lại câu hỏi bức bách „Đâu rồi lời Người hứa sẽ quang lâm?“ (3,4) và chống lại câu Thánh Vịnh 90(89) „Ngàn năm đối với Thiên Chúa chỉ là *một* ngày“, thì họ lại cho rằng, đấy là điều đã được viết thêm vào về sau này, nó được dùng để thoả hiệp giữa hiện tại và tương lai lâu dài và để giải thích về mặt thần học cho việc chậm trễ tận thế.

Những thí dụ trên đây tự chúng đã rõ. Chúng nói lên nỗ lực của Ki-tô Giáo trên đường tìm kiếm hình hài niềm Hi vọng của mình và cho thấy những kinh nghiệm thất vọng của họ, những thất vọng này buộc phải có câu trả lời. Nhưng quả không ổn, nếu từ đó mà luận ra rằng, sứ điệp ki-tô giáo bắt đầu với việc nhất mực trông mong vào Cánh Chung, rồi càng về sau Cánh Chung đó từng bước bị bốc hơi cho mãi tới Gio-an, là tác giả mà Bultmann cho rằng, vị này đã xoá sạch đi Cánh Chung thời gian để thay vào đó bằng Cánh Chung hiện thực. Theo họ, có nghĩa là từ đây chẳng còn có sự chờ đợi về mặt thời gian nữa (giáo huấn về Cánh Chung chỉ còn được ghi lại trong sách vở của Giáo Hội mà thôi). Cũng theo họ, Cánh Chung vốn là một phạm trù mang tính thời gian nay trở thành phạm trù mang tính hiện thực, trở thành một phạm trù hiện sinh. Bultmann coi sự chuyển dịch từ thời gian sang hiện sinh này là điểm nền tảng của Ki-tô Giáo và nội dung Tin Mừng Gio-an là lối diễn tả đúng nhất về Ki-tô giáo. Nhưng đồng thời ông cũng cho rằng, Gio-an hiểu Đức Giê-su hơn Đức Giê-su hiểu chính Người, và Gio-an đã xoá đi cái huyền thoại nơi lời tiên tri về tận thế của Do-thái giáo để đưa nó đi sâu vào hiện sinh.

Điều này quả thật đã dấy lên một số câu hỏi rất quan trọng về mặt phương pháp: Phải chăng sự diễn giải về sau lại hiểu về thời ki ban đầu hơn là những trình thuật cổ xưa? Phải chăng việc nghiên cứu tài liệu nguồn không mang lại sự hiểu

biết chắc chắn cho bằng việc đơn thuần tái tạo lại lịch sử trên đất quá khứ? Nhưng nơi Bultmann, những câu hỏi này đã bị che khuất bởi một lược đồ phát triển. Lược đồ này đã giúp có được những cái nhìn sâu sắc, chỉ sau khi nó từng bước thoát ra được khỏi Cánh Chung Luận về tận thế.

Nhưng quy tắc phát triển này đã bị chính học học trò của Bultmann phá đổ. H. Conzelmann cho hay, một trong ba tác giả nhất lãm là Lu-ca đã đưa ra một quan niệm không có cánh chung tận thế. Đối với Lu-ca, Đức Giê-su không phải là điểm tận cùng, nhưng là tâm điểm của thời gian; con đường không dẫn trực tiếp tới quang lâm, nhưng tới Giáo Hội của dân ngoại; Giáo Hội này, vốn là một cánh đồng tương lai bao la, tượng trưng cho chân trời Tin Mừng của ngài.

E. Grässer tóm tắt kết luận của Conzelmann như sau: „Như vậy, Lu-ca coi hiện tại không còn là một trạng thái chuyển tiếp, nhưng là một trạng thái kéo dài mãi“[13]. Mặt khác, Grässer cho hay, Mát-thêu còn đề cập rành rành tới cánh chung tận thế, đề cập mạnh hơn cả nơi Mác-cô. Tin Mừng Mát-thêu được viết gần như đồng thời với Tin Mừng Lu-ca (mà cũng có thể trễ hơn.). Grässer nói thêm: „Mát-thêu giữ vững quan điểm về cánh chung tận thế! Nhưng thời điểm lúc viết đã là sau năm 70… thì không hiểu làm sao ngài có thể cân bằng được quan niệm của mình với thực tế lịch sử lúc đó. Đấy là điều khó hiểu nơi Mát-thêu đối với chúng ta“[14].

Từ những hiểu biết đó hiện lên một sự kiện căn bản: Không có một diễn tiến phát triển thẳng băng nào cả trong chuyện cánh chung tận thế. Thời gian, tuỳ từng hoàn cảnh, đã làm tăng thêm hoặc kìm hãm nỗi chờ mong đó. Đôi lúc, việc căng thẳng chờ đợi tận thế cũng có thể là kết quả của một cuộc quay đầu sống dậy của Do-thái giáo, là vì Do-thái giáo thời Đức Giê-su mang trong mình những chờ đợi tận thế rất mạnh, thành ra việc chờ tận thế có thể không hẳn là đặc điểm riêng của Đức Giê-su. Mô hình phát triển thẳng băng là điều không có thực; yếu tố lịch sử đã qua không cung cấp cho ta tiêu chuẩn cụ thể nào để đánh giá. Chính việc chờ tận thế có thể cũng là một sự kiện xuất hiện rất trễ về sau. Ta hãy thử đào sâu điểm này qua bản văn nền tảng cho vấn đề của chúng ta: bài giảng về cánh chung của Đức Giê-su trong Mác-cô 13 và các đoạn tương đương. Ở đây ta không quan tâm đến chuyện diễn nghĩa các chi tiết, nhưng chỉ muốn tìm hiểu đâu là thời điểm xuất hiện của „tận thế“.

Mt 24,15-22; Mc 13,14-20; Lc 21,20-23 trình thuật cảnh điêu tàn của Giê-ru-sa-lem. Đặc điểm trình thuật nơi Lu-ca là mô tả cánh chung bằng những chi tiết

[13] E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957, tr. 183.
[14] E. Grässer, *sđd*., tr. 217t.

cụ thể về kĩ thuật vây thành của người Rô-ma, và nhất là thay vì dùng hình ảnh tàn phá man rợ Đền Thánh lấy ra từ Đa-ni-en 12,11 (xem 11,32; 9,27) ngài thêm vào cảnh cướp bóc đập phá, cảnh cô đơn và hoang tàn của Thành Thánh. Ngoài ra, tác giả coi sự việc xảy ra tiếp theo sau những lời tiên tri của Cựu Ước (Hs 9,7; Gr 46,10; Đnl 32,34) là „những ngày báo oán“, ngày ứng nghiệm những gì đã được viết ra trong Kinh Thánh. Nhìn chung, lối mô tả này đã giảm bớt cường độ của cánh chung, đã lịch sử hoá biến cố cánh chung và đưa nó vào trong diễn tiến tiếp nối của lịch sử cứu rỗi.

Mt 24,22 và Mc 13,20 còn nói thêm về hoa trái của đau khổ cánh chung, đó là điểm thiếu nơi Lu-ca. Ngoài ra, khác với Lu-ca, Mt 24,23t và Mc 13,21-23 lại còn đưa ra lời cảnh báo trước những thông tin sai về cánh chung, trước các tiên tri và phép lạ giả. Riêng Mt 24,26-28 còn nói tới việc „quang lâm của Con Người“. Ở đây, nên biết rằng, trong các Tin Mừng *chỉ có* Mat-thêu biết đến từ ngữ „quang lâm“ (Parusie) mà thôi.

Tiếp sau việc tiên báo về Giê-ru-sa-lem bị tàn phá, Mt 24, 29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28 nói về chuyện quang lâm của Con Người. Ở đây, câu hỏi quyết định của chúng ta là, làm sao hai phần này có thể nối được vào với nhau, làm sao cảnh điêu tàn sắp xảy ra của Thành Thánh nối được vào cuộc quang lâm của Con Người về mặt thời gian? Cách nối này cho thấy đặc điểm của ba tác giả Tin Mừng với ba lối nhìn khác nhau. Lu-ca nối bằng một câu (21,24) chỉ có trong Tin Mừng của ngài mà thôi, nhưng vẫn nằm trong khuôn khổ tiên báo về Thành Thánh: „Họ sẽ ngã gục dưới lưỡi gươm, sẽ bị đày đi khắp các dân các nước, và Giê-ru-sa-lem sẽ bị dân ngoại giày xéo (Dcr 12,3; Tv 79,1; Is 63,18; Dn 9,26; 1 Mcb 3, 45.51), cho đến khi mãn thời của dân ngoại (Dn 12,7; Tb 14,4)“. Chỉ với một vài lời, Lu-ca mở ra một chân trời rộng: Kết thúc của Giê-ru-sa-lem không phải là tận thế, nhưng là khởi đầu của một giai đoạn mới của lịch sử cứu rỗi. Nó mở ra cuộc lưu vong phân tán của It-ra-en, mở ra thời của dân ngoại. Thời điểm đó bắt đầu từ đây. Hiện tại hôm nay chưa phải là quang lâm, nhưng là thời của dân ngoại, qua đó Lời đã cùng với sự phân tán của It-ra-en đi tới với muôn dân. Chẳng có „tận thế“ nào cả.

Ngược lại, xem ra có sự nối tiếp thời gian giữa hai biến cố - Giê-ru-sa-lem điêu tàn và tận thế - nơi Mác-cô, qua câu sau: „Nhưng trong những ngày đó, sau cơn gian nay ấy…“. Nhưng nếu nhìn chung vào kĩ thuật viết của Mác-cô, thì sự việc không đơn giản. Câu „trong những ngày ấy“ là cách nói thường dùng để nối các phần bài văn lại với nhau. „In illo tempore“ không xác định một ngày tháng nào cả, mà chỉ là một mẫu câu biên tập. Nó chẳng nói lên một liên hệ thời gian và sự việc thật sự nào. So sánh hai Tin Mừng, ta có thể khẳng định, Lu-ca đưa ra một viễn tượng lịch sử rõ ràng, trong đó thời của dân ngoại tiêu biểu cho một tương lai

vô định của thế giới. Trong khi Mác-cô chỉ dùng một lối nối thuần kĩ thuật để ráp hai mẩu lưu truyền lại với nhau, chứ liên quan thật sự giữa chúng thì để trống.

Mát-thêu giải quyết vấn đề không như hai tác giả kia. Ngài bắt đầu với câu „Ngay sau những ngày gian nan ấy…“ (câu 29). Ở đây có sự nối tiếp thời gian thật sự; mẫu câu „in illo tempore“ nơi Mác-cô được chuyển thành „Ngay (sau)“, nó xem ra cho thấy hai biến cố phá thành và tận thế xảy ra tiếp theo nhau. Dĩ nhiên cũng có thể hiểu rằng, chữ „ngay“ nhắc tới nghĩa chính của những câu văn đi trước, chúng cho ta biết biến cố sẽ xảy ra hoàn toàn bất ngờ chứ không thể tính toán được. Cũng vậy, từ Hi-lạp εὐθύς ở đây nên dịch là „bất ngờ“ hơn là „ngay“ và ý nghĩa của câu văn nên hiểu theo hướng này. Dù sao, nội dung của Mác-cô vẫn cho ta cảm tưởng hai biến cố sẽ xảy ra tiếp theo nhau về mặt thời gian.

Phải giải thích làm sao sự khác biệt này của các Tin Mừng nhất lãm và đâu là liên quan của nó đối với chính vấn đề ta đang bàn? Có ba quan điểm:

a) Trước hết, một điều rõ ràng: Chúng ta chỉ nhận ra *một* Tin Mừng duy nhất, dù được nghe một hợp âm bốn giọng (cả Tin Mừng Gio-an cũng phải kể vào đây!) tin mừng. Lời của Đức Giê-su luôn luôn là để lắng nghe và được thu nhận bởi Giáo Hội. Lời này chỉ đi vào lịch sử khi nó được lắng nghe và thu nạp vào mình. Mỗi lắng nghe, và do đó mỗi chuyển tiếp, cũng có nghĩa là một diễn giải: nó giúp sáng tỏ mặt này nhưng đồng thời che mờ mặt kia. Vì thế Giáo Hội có lí, khi bác bỏ nỗ lực của Tatian muốn gộp tất cả lại thành một Tin Mừng tổng hợp. Chẳng có sản phẩm văn chương nào có thể trở thành Tin Mừng cả. Qua quá trình bốn Tin Mừng, Lời Chúa không ngừng được ghi chép và đưa ra cho tín hữu hiểu một cách mới.

b) Cũng vậy, Tin Mừng không phải là một „thứ gì tự nó“ khép kín chống lại Giáo Hội. Vì thế, nỗ lực tái tạo lại một *ipsissima vox Jesu* (tìm lại đúng những lời nguyên thuỷ của Đức Giê-su. Người dịch) để so đo với Giáo Hội và Tân Ước là một lầm lẫn phương pháp vô cùng hệ trọng. Quan niệm tái tạo ipsissima vox Jesu này không nhất thiết dẫn tới sự ngờ vực Kinh Thánh, tuyệt đối không, ngay cả cho dù nó hạn chế tầm nhận thức lịch sử. Bởi vì điều đó có nghĩa là thông điệp của Đức Giê-su, xuyên qua tiếng vọng lịch sử mà nó đã tạo ra, có thể hiểu được bởi chúng ta và nó đúng là được viết cho chúng ta. Trong tiếng vọng này toả lên những khả năng thật sự cũng như sự đa dạng của các chương trình và hình thái của quan niệm tái tạo đó. Tiếng vọng cho ta biết thực tại nhiều hơn là những tái tạo lịch sử vốn chứa đựng những tiêu chuẩn đáng ngờ.

c) Theo tôi, vấn đề nền tảng ở đây là, sự khác biệt giữa mô hình và thực tại trong văn chương tân ước và ngay trong vấn đề ta đang bàn vẫn còn mở ngỏ. Lối diễn tả văn chương - ngay cả cái nhìn của chính tác giả - chỉ có tính cách mô hình mà thôi: nó không thể đơn giản mô tả lại được quá khứ hay tương lai. Mỗi tác giả

có một cách đưa mô hình tới gần với thực tại khác nhau, nhưng chẳng có ai dám ngớ ngẩn đòi có được một đồng bộ giữa cả hai. Ngay quá khứ lịch sử cũng không được tái tạo như một liên quan phát sinh có tính cách sử, mà chỉ được trình bày đơn thuần như những nhóm lược đồ với những chắp nối mô hình. Lí do là vì người ta không quan tâm tới diễn tiến thời gian chính xác hoặc tới nguyên nhân của sự phát triển, song trái lại ai nấy đều chỉ để tâm tới việc tìm hiểu sự thống nhất nội tại của sự việc mà thôi. Còn về chuyện tương lai, đối với những gì chưa xẩy ra hay chưa kinh nghiệm được, rõ ràng ta không thể mô tả chúng theo diễn tiến thời gian liên tục. Trái lại, việc trình bày phải căn cứ vào những phát biểu về sự kiện cụ thể, và các kĩ thuật kể truyện truyền thống cung cấp cho ta phương tiện cho những phát biểu đó.

Nhưng, vì điều không kể ra được ở đây bằng lối thực nghiệm vẫn phải được kể lại bằng những phương tiện hiện có của kĩ thuật kể truyện, nên tính cách mô hình của các phát biểu ở đây rõ ràng không liên quan gì tới việc thiếu khả năng - một cách vô tình và vốn có thể vượt qua được - của các tác giả Tin Mừng. Ở đây trong đề tài này, tình trạng thiếu ăn khớp giữa mô hình và sự kiện là điều đương nhiên. Ta không thể nào nhận ra được sự thiếu đồng bộ này qua ngôn ngữ văn chương thuần tuý, mà chỉ đạt được nhờ hoàn toàn vào chính thực tế đang diễn tiến, thực tế này sẽ làm sáng tỏ tầm vóc của vấn đề. Chỉ qua thực tế lịch sử tiếp diễn, mô hình mới có được nội dung và ý nghĩa cũng như mối liên hệ giữa các mặt khác nhau mới tỏ hiện. Đấy là điều vô cùng hệ trọng về phương diện diễn giải; tất cả ở đây đều tùy thuộc vào nó: Lịch sử diễn ra sau đó cũng lôi cuốn không kém chính bản văn. Nó không những cung cấp cho ta những bình luận tiếp theo, mà còn là sân khấu trên đó diễn ra điều đã được chính Lời loan báo trước đó. Vì thế, việc diễn giải những văn bản Tin Mừng là một công tác không bao giờ có kết thúc. Vì thế, thế hệ sau có thể hiểu đúng và sâu xa điều tác giả Gio-an muốn nói hơn thế hệ trước. Vì thế, trình thuật của ngài không những là một thích ứng bổ sung trước một hoàn cảnh đã thay đổi, mà còn là một đồng hành nội tâm với chính Lời. Và vì thế, không có chỗ cho nỗ lực phục hồi hay đưa Lời về dạng hình nguyên thuỷ và chỉ căn cứ vào đó mà thôi để diễn giải. Khoảng cách gay cấn giữa mô hình và thực tại đòi hỏi thực tại phải được diễn ra và nó kéo theo bước chân lịch sử đi vào trong bản văn. Chỉ thông qua các kinh nghiệm lịch sử, Lời dần dần mới có được đầy đủ ý nghĩa và mô hình mới được đổ đầy thực tế. Trái lại, nếu cứ muốn giải quyết vấn đề bằng cách phục hồi văn bản nguyên thuỷ, ta sẽ vẫn tiếp tục ở lại trong lược đồ trống rỗng. Do vậy, chính người đọc bị cuốn hút vào trong cuộc phiêu lưu của Lời; và họ chỉ hiểu được Lời, khi chính mình là kẻ cùng tham dự, chứ không phải là kẻ quan sát.

Dĩ nhiên cũng phải nhấn mạnh tới mặt kia. Khi thừa nhận có khoảng cách biệt giữa mô hình và thực tại, hay nói khác đi, có khoảng trống mở ngỏ cho thực tại sau đó diễn ra, thì điều này không có nghĩa chính Lời là một cái thùng rỗng, mà ta có thể đổ thứ gì mình muốn vào trong đó, như chủ trương của một số nhà thần học vốn coi „hoàn cảnh“ là nguồn tham chiếu và thẩm cấp chuẩn mực cuối cùng của Ki-tô giáo. Tiến trình dung nạp và thấu hiểu Lời một cách đúng đắn diễn ra trên con đường mòn chật hẹp nằm giữa khuynh hướng tồn cổ và chủ trương tiến bộ. Xuyên qua cuộc chịu nạn và phục sinh của Đức Ki-tô, ta có được một hướng đi rõ ràng và đủ rộng để thu nhận toàn bộ thực tại, nhưng cũng đủ rõ để đặt ra một chuẩn mực cho thực tại.

Nhìn từ một quan điểm nào đó, lịch sử của Giáo Hội tiếp tục diễn tiến một cách cơ bản theo những gì đã diễn ra ngay từ thời Đức Giê-su. Là vì sự khác biệt giữa mô hình và thực tại mà chúng ta gặp ở đây, trên căn bản, cũng giống như khác biệt giữa Lời của Cựu Ước và thực tại lịch sử của Đức Giê-su Ki-tô. Tin Mừng Cựu Ước phản chiếu kinh nghiệm niềm tin của dân It-ra-en đối với Lời của Thiên Chúa. Nó là bản văn tiền phác hoạ lên lịch sử của Đức Giê-su vốn là Lời sống động của Thiên Chúa ở trần gian này, và Lời đó chỉ ứng dụng được cho hình tượng Đức Giê-su mà thôi. Qua Người, Lời cựu ước mới có được ý nghĩa và vì thế cả cuộc đời của Người mới có khả năng thẩm thấu „Lời“. Chỉ sau khi Đức Giê-su xuất hiện, Lời mới thành hiện thực, nghĩa là những gì trước đây còn ẩn tàng trong ngôn ngữ thì nay được ứng nghiệm qua dung mạo cụ thể của Người, và vì vậy ta không thể nào tái tạo lại được khuôn mặt Đức Giê-su về mặt thuần tuý lịch sử. Nhưng khoảng cách lôi cuốn giữa Lời cũ và thực tại mới vẫn là nền tảng của niềm tin ki-tô giáo và luôn chỉ xuyên qua khoảng cách đó ta mới nhận ra được thực tại ẩn dấu của Thiên Chúa. Từ đó mới thấy rằng, nỗ lực đi tìm một niên biểu thẳng tắp để loại bỏ hay tái tạo cánh chung là điều vô ích. Kinh nghiệm của con người đối với Lời và với thời gian không đi theo một đường thẳng. Trái lại, ở đây ta mới hiểu rõ hơn, là tại sao lại có sự khác nhau giữa các truyền thống Tin Mừng và dù vậy tại sao chúng vẫn là một thể thống nhất với nhau. Phải dứt khoát điều này: sự nhất thống của đức tin có lẽ không dựa trên việc tái tạo lại những Lời được coi là cổ xưa nhất, nhưng nó đặt nền trên sự hợp nhất của chủ thể niềm tin, đó là Giáo Hội. Giáo Hội dùng một Lời duy nhất để trả lời cho những kinh nghiệm khác nhau, và nhờ đó, giữ cho tất cả nhất thống với nhau [15].

Cuối cùng, nếu hỏi rằng, điều gì còn lại sau những tìm hiểu trên đây, ta sẽ trả lời vắn tắt như sau: Thứ nhất, Đức Giê-su đã dùng nhiều dụ ngôn để nói về một Nước Thiên Chúa vừa đang hiện diện giữa chúng ta vừa là thực tại sẽ tới.

[15] Xem Intern. Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, đặc biệt trang 17-29 và 36-42.

Thứ hai, Giáo Hội đang hình thành biết rằng, mình vẫn trung thành với thông điệp ban đầu đó, bằng cách rao giảng Đức Giê-su là Đấng Ki-tô, là Đấng hoạt động trong Thánh Linh, và vì thế Người là hiện thân của Nước Thiên Chúa đang giữa chúng ta. Thứ ba, vì thế qua Đấng Phục Sinh, Ki-tô hữu đã biết về một tương lai đã tới; họ không còn rao giảng về một thần học chỉ biết có Hi Vọng mà thôi, họ không còn sống cho tương lai, mà quay về với chính hiện tại, trong đó lời hứa của Thiên Chúa đã trở thành hiện thực. Nhưng chính hiện tại này lại là Hi Vọng - nó hàm chứa tương lai trong mình.

Nói theo ngôn ngữ tâm linh, thì điều đó có nghĩa là Ki-tô hữu một đàng đã biết về niềm vui của Thiên Chúa, đàng khác lại bị xâu xé bởi bạo lực. Có nghĩa là họ biết Thiên Chúa đang ở bên họ, nhưng đồng thời cũng nhận ra rằng, Thiên Chúa có thời điểm riêng của Người, và khi Người tới, thời điểm của các dân tộc hẳn phải trọn đầy. Chính Ki-tô hữu đang sống trong thời điểm các dân tộc này, đây vừa là thời điểm của bao nhiêu bách hại Thiên Chúa trên khắp thế giới vừa là thời điểm mang lại hoa trái của hạt lúa gieo xuống đất. Và cuối cùng, khoảng cách biệt căng thẳng giữa mô hình và thực tại cho thấy vị trí đang hiện diện của người tin theo Chúa – ngày nay cũng như trước đây.

Chương 3
Lời và Thực Tại
trong nhãn quan ngày nay

Khoảng cách giữa Lời-mô-hình và thực tại được mô tả trên đây là một hình ảnh cần thiết để ta hiểu được lời giảng cánh chung. Ta có thể chấp nhận được khoảng cách biệt giữa hai yếu tố đó, bao lâu Lời còn được biện minh trong Giáo Hội, nghĩa là bao lâu Giáo Hội còn hiện thân như một tác nhân nối kết lành mạnh giữa Lời với thực tại, cho dù mức độ trông chờ Cánh Chung của con người do ảnh hưởng của mỗi thời đại có khác nhau. Nhưng khi Giáo Hội trở nên biến chất hay hết khả tín, nhất là cùng lúc đó thời thế bất ổn tạo ra những rạn nứt, thì Lời trần trụi lúc đó sẽ trở thành vô nghĩa hoặc bị hiểu khác hẳn đi để cho hợp với thực tại. Đó là tình cảnh của thế kỉ 20, thế kỉ đã tạo ra một rối loạn về Cánh Chung, sau một giấc ngủ thần tiên trong thế kỉ 19. Nhiều nỗ lực diễn giải Cánh Chung đã được đưa ra, tất cả đều phản ảnh kinh nghiệm của con người lúc đó hiểu về những Lời còn mở ngỏ trong Tin Mừng. Để hiểu Lời rõ hơn, chúng ta cần phải lắng nghe những diễn giải của họ, cho dù những diễn giải này thật ra chưa có gì là bảo đảm, ngoài khả năng của chính tác giả. Bao lâu chúng chưa có được sự bảo đảm nhất thống của Giáo Hội về tính bền vững và vì vậy cả về tương lai của Lời, những giải thích kia cũng chỉ là những lời tiên đoán vô thẩm quyền. Dù vậy, xuyên qua những ý kiến qua lại giữa các diễn giải đó, ta có được một cách hiểu mới về Lời.

Những mô hình giải đáp

Karl Barth

Với tư cách là những sử gia, Johannes Weiß và Albert Schweitzer đã khẳng định về tính chất cánh chung khắt khe trong thông điệp của Đức Giê-su. Nhưng cả hai đã chẳng đưa ra được cái gì mới về mặt hệ thống. Họ thật ra chỉ bước theo chân của nhà thần học tự do Karl Barth. Chính Barth thời trẻ mới là người đã đưa

ra một chuyển hướng quyết định. Cuốn *Römerbrief* (Thư thánh Phao-lô gởi tín hữu Rô-ma) của ông là tiếng còi lệnh mở ra một giai đoạn mới của thần học: „Một Ki-tô Giáo hoàn toàn và tuyệt đối không mang tính chất cánh chung, thì nó hoàn toàn và tuyệt đối chẳng có liên hệ gì với Đức Ki-tô“ [16]. Nhưng tại sao lại có khẳng định như vậy? Lập luận của Barth ở đây đặt cơ sở trên tiền đề của nhà thần học Troeltsch: Cánh Chung hay những điều sau hết thật ra chẳng có liên quan gì với thời gian cả. Những từ như „tận thế“ hay „hậu thời gian“ có thể chỉ là những trợ ngữ để giúp trí ta mường tượng đấy thôi, chứ thật ra ‚đời đời‘ là cái gì hoàn toàn khác với thời gian, nó không thể sánh được với thời gian. Cũng giống như từng đợt sóng của biển thời gian đánh lên bãi cát đời đời. „Chờ quang lâm“ như vậy đối với Barth thời trẻ không có nghĩa là chuyện chờ một biến cố nào đó sẽ xảy ra trong thời gian, nhưng đó là một chuyện gì đó mang tính vô cùng thời sự đối với con người. Nó hướng con người nhìn tới lằn ranh hữu hạn của đời mình. Điều này có nghĩa là „coi trọng hoàn cảnh sống thật sự đáng có của mình“; „Phục sinh là đời đời“; các hình ảnh về những ngày sau hết tượng trưng cho cái ‚Hoàn Toàn Khác‘ theo nghĩa siêu hình, nghĩa là cho sự siêu việt tuyệt đối của Thiên Chúa“ [17].

Hiểu Ki-tô Giáo là cánh chung và chỉ có cánh chung mà thôi có nghĩa là, dựa trên nền những xác tín triết học đó, coi Ki-tô Giáo hoàn toàn không phải là một giáo huấn hay một định chế, mà là một hành động quyết định từ bỏ chính mình để vươn tới cái Hoàn Toàn Khác của Thiên Chúa. „Cánh Chung“ ở đây không còn là một ý niệm thời gian nữa, nhưng là một quan điểm sống coi Ki-tô Giáo như là một hành vi gặp gỡ luôn luôn mới.

Những xác quyết mạnh mẽ đó đã đánh thức được cả một thế hệ tín hữu. Nhưng chúng không thể là câu trả lời bền vững được, vì về lâu về dài cái chủ trương hiện thực lỏng lẻo đó - vốn đương nhiên phải xảy ra do hệ quả của lập luận trên - không thể nào đủ được. Vì thế, Barth đã phải tiếp tục phát triển thêm về quan điểm của mình. Và hành trình này đã đưa Barth thời trẻ tới một Barth già dặn về sau. Cuộc hành trình một mặt đã đưa tới khoa Tín Lí giáo hội, được hiểu như một thần học mang tính quy Ki-tô triệt để [18], qua đó mối hữu lí nội tại của sự phát triển Tân Ước được trở nên sáng sủa hơn. Mặt khác nó dẫn tới việc hệ thống hoá nguyên tắc cánh chung hiện sinh nơi Rudolf Bultmann.

Rudolf Bultmann

[16] K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919, München 1922(2), tr. 298.
[17] K. Barth, *sđd*., tr. 240, 234, 243.
[18] Xem H. Küng, *Rechfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, tr. 26.

Đối với Bultmann, theo Chúa Ki-tô chẳng gì khác hơn là „sống cho cánh chung“. Chữ „cánh chung“ ở đây hoàn toàn mất tính thời gian. Nó tương phản lại „mô hình chủ thể - đối tượng“, tương phản lại cái thực tại đang có, mà ta có thể coi đó là một đối tượng trước mắt và có thể phân tích được. Thực tại „đối tượng“ này là hư ảo. Khi con người rơi vào đó và coi đó là thực tại duy nhất, thì họ đã đánh mất đi điều đích thật. Cái đích thật của con người không nằm nơi các sự vật mà ta có thể đối diện, nhưng nằm nơi biến cố gặp gỡ. Tự bản chất, hiện hữu của con người hệ tại nơi ‚khả năng có thể hiện hữu‘ (Sein-können), hiện hữu này có được là nhờ vào sự quyết định của họ. Nhưng quyết định này con người không đơn giản tự mình làm được. Họ chỉ có thể quyết định chính khi yêu sách của *Ngài* đụng tới họ. Trên nền tảng này, ta hiểu được đâu là ý nghĩa của Đức Ki-tô: Người là „biến cố cánh chung“. Như vậy, làm Ki-tô hữu có nghĩa bước vào trong biến cố gặp gỡ này để đạt tới cái đích thật của cuộc sống. Đó chính là nội dung của „Cánh Chung“, vì đó có nghĩa là thoát ra khỏi vòng luẩn quẩn chủ thể - đối tượng, thoát ra khỏi thời gian, khỏi tận thế, lột xác hoàn toàn ra khỏi thế gian. Cánh Chung cũng đồng nghĩa với hành vi hiến mình, một hành vi rõ ràng luôn chỉ xảy ra cho từng trường hợp cá biệt. Nếu hành vi tự hiến này giữ được mức độ liên tục, thì chính nó là thời gian và chẳng bao giờ có tận thế nữa [19].

Đối với chúng ta ngày nay, quả quyết đạo đức nghiêm túc này của Bultmann, lạ thay, xem ra chẳng có chút trọng lượng nào cả. Thật ra, ảnh hưởng bất thường của nó có được là do hoàn cảnh lịch sử thời đó mang lại. Quan điểm của ông xem ra giải quyết được cái bế tắc của Ki-tô hữu trong thời đại tân tiến, vốn phải đứng trước sự lựa chọn: Hoặc vì ảnh hưởng của khoa học tân tiến nên phải bỏ đi một phần khá lớn đức tin của mình, và như thế trở thành những Ki-tô hữu thiếu thành thật; hoặc vì muốn giữ trọn đức tin nên phải chống lại những kiến thức khoa học tân thời, và như vậy trở thành những Ki-tô hữu lạc hậu. Vì thế, người ta đã phải cần có một đức tin triệt để, để sống Ki-tô Giáo như một cuộc sinh ra mới, như một cuộc hiến mình tuyệt đối cho đời sống cánh chung. Nhưng chính thái độ bất thoả hiệp của thần học tự do, chính cái đức tin khắt khe đó đã tháo cửa cho khoa học mặc sức tung hoành. Khác với trước đây như nơi tác giả Harnack, khoa học giờ đây chẳng cần phải đưa ra chứng cớ lịch sử gì nữa để biện minh cho chút niềm tin tối thiểu của Ki-tô giáo, là vì mọi thứ có thể hiểu hay nắm bắt được bằng khoa học đều thuộc vào thế giới chủ thể - đối tượng, và vì vậy tự chúng chẳng liên quan gì cả với đức tin. Như vậy, đương nhiên không thể có sự đụng độ giữa hai lãnh vực khoa học và đức tin, vì Ki-tô Giáo được coi là hoàn toàn mang

[19] Muốn tìm chứng minh, đọc Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubens-verständnis*, Essen 1963, đặc biệt trang 165-177.

tích chất cánh chung! Cánh Chung trước đây là nguyên nhân của những khó khăn nay trở thành lời giải cho một bài toán không có đáp số.

Chỉ vì chút ngỡ ngàng mà chúng ta quên mất cái giá phải trả quá cao. Bultmann đã đưa Ki-tô Giáo ra khỏi thực tế, đặt nó lên trên đỉnh ngọn chốc lát của tình thế. Một đức tin không còn có thể xung khắc với lịch sử (hay với thực tại khả nghiệm) nữa, thì đức tin đó cũng chẳng còn gì để nói cho lịch sử nghe. Khoảng trống „cánh chung“, mà Bultmann đã tạo ra cho Ki-tô giáo, đã là một trong những điều kiện giải thích cho sự mê hoặc mà rồi đây Karl Marx sẽ tạo ra trong lãnh vực thần học qua những hứa hẹn của mình: Trong cái Ki-tô Giáo không còn trần thế này, trần thế sẽ quay trở lại bằng vũ lực. Một khái niệm đức tin thuần hình thức và thời vụ như thế chẳng giúp ích gì cho cuộc tranh luận về con người. Khi các đau khổ và gánh nặng thế giới đè lên vai một thế hệ, khái niệm đó sẽ bốc hơi biến mất trong một không gian trống rỗng, đúng theo như định nghĩa riêng của nó.

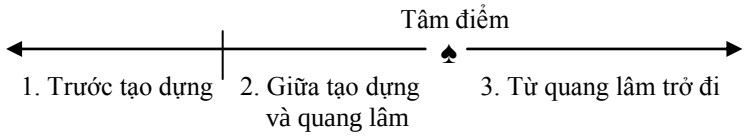
Oscar Cullmann

Nhà diễn giải Oscar Cullmann ở Bâle, Thuỵ-sĩ đưa ra một khái niệm về Ki-tô Giáo hoàn toàn ngược hẳn với Bultmann. Ông lập luận theo nền thần học về lịch sử cứu độ do các nhà thần học ở Erlangen, Đức hình thành trong thế kỉ 19. Với Bultmann, bản chất của Ki-tô Giáo là „cánh chung“; còn với Cullmann, đó là „lịch sử cứu độ“. Bultmann chẳng đếm xỉa gì tới yếu tố lịch sử hiện thực với đầy nội dung và không ngừng đi tới. Cullmann trái lại coi lịch sử này là điểm quan trọng quyết định. Học giả Cullmann xây dựng quan điểm của mình không những để chống lại Bultmann, mà đồng thời cũng để đối kháng lại gia sản tinh thần hi-lạp, kháng lại nền siêu hình học vốn nắm vai trò quyết định trong thần học công giáo. Cullmann cho hay, ở đây có hai quan niệm về thời gian trái ngược nhau. Theo người Hi-lạp, thời gian có tính chu kì: nó là một vòng tròn khép kín, vì thế nó cứ đi rồi lại về; do đó thời gian bị coi là vòng nô lệ, là một cái gì mang tới oan khiên. Với cái nhìn đó, Cullmann cho biết, không thể nào có được sự cứu rỗi trong thời gian. Chỉ có cứu rỗi, khi vượt ra được khỏi vòng thời gian, khi chạy trốn được vào trong vùng đời đời vô tận [20]. „Siêu hình“ có nghĩa là sự kiếm tìm cứu rỗi bên ngoài thời gian, như vậy đó là một lối nói ám chỉ sự phủ định thời gian. Nhưng rõ ràng sự phủ định này cũng chính là điều mâu thuẫn với viễn ảnh nền tảng của đức tin ki-tô giáo. Ki-tô Giáo nguyên thuỷ quan niệm lịch sử cứu rỗi vốn gắn chặt với thời gian không ngừng đi tới theo một đường thẳng. Nhưng quan

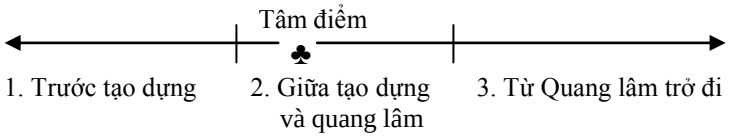
[20] O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948(2), tr. 43tt.

niệm đó đã biến mất nơi Siêu Hình Học. Chính việc biến mất này là cội nguồn của lạc giáo, nếu ta hiểu lạc giáo là việc từ bỏ Ki-tô Giáo nguyên thuỷ [21].

Khác với khái niệm thời gian có tính chu kì của người Hi-lạp, Kinh Thánh hiểu thời gian diễn tiến như một đường thẳng, đi từ quá khứ qua hiện tại đến tương lai. Vì là một đường thẳng đi lên, nên nó có chỗ cho chương trình Thiên Chúa có thể thực hiện. Hay nói cách khác: Ơn cứu độ diễn ra *trong* thời gian. Ơn cứu độ và thời gian như vậy có liên quan với nhau. Cullmann không muốn áp dụng khái niệm ‚vô thời gian' cho chính Thiên Chúa. „Vì nếu như vậy, thì đời đời của Người có thể và phải được gọi một cách ‚ngây thơ' là một kéo dài bất tận". Vì thế, thoạt tiên Cullmann chia thời gian ra thành ba giai đoạn và coi đó là quan điểm chung của Cựu và Tân Ước. Ông trình bày nó bằng biểu đồ dưới đây [22]:



Với hậu cảnh đó, cái mới nơi thông điệp của Đức Giê-su trở nên rõ nét hơn. Cullmann cũng thừa nhận cái mới trong Cánh Chung, nhưng „Cánh Chung" này đã cùn mũi nhọn, vì nó hoàn toàn bị nối trở lại vào trong lịch sử cứu độ. Theo Cullmann, người Do-thái nghĩ rằng, sau tạo dựng chỉ còn *một* mốc quyết định trong thời gian mà thôi, đó là biến cố quang lâm; biến cố này mở đầu cho một thời đại mới. „Tâm điểm" phân cách các thời vốn thuộc vào tương lai. Nhưng, cũng theo Cullmann, thông điệp của Đức Giê-su đã làm thay đổi hoàn toàn lối chia thời gian trên đây. Vì thế ông đưa ra một biểu đồ mới như sau:



Tâm điểm của thời gian giờ đây không còn nằm trong tương lai nữa, mà thuộc vào quá khứ, nghĩa là vào thời Đức Giê-su và các tông đồ hiện diện. „Việc Người đến có nghĩa, cho cả đối với chính Người, là tâm điểm thời gian đã diễn ra

[21] O. Cullmann, *sđd*., tr. 47.
[22] O. Cullmann, *sđd*, tr. 71.

từ lúc Người đang còn sống“ [23]. Trong cuốn sách xuất bản khi Thế Chiến II sắp chấm dứt, Cullmann lấy một hình ảnh từ chiến tranh để minh hoạ cho điều ông muốn nói. Giữa trận đánh quyết định và „Victory Day“ (Ngày Chiến Thắng) có thể là một khoảng thời gian dài, nhưng mốc chính vẫn là nơi trận đánh quyết định, cho dù sau đó còn phải đợi không biết bao lâu nữa mới tới Ngày Chiến Thắng. Sự có mặt của Đức Ki-tô cũng thế: Người mở ra một trang sử mới, tâm điểm lịch sử bắt đầu từ đây. Nhưng tâm điểm này không trùng với biến cố tận thế cụ thể, một biến cố bề ngoài xem ra có thể còn rất lâu nữa mới xảy ra. Ý thức mình là tâm điểm lịch sử, chính Đức Ki-tô đã dạy cho ta một lối nhìn mới về lịch sử cứu độ. Với việc tách biệt tâm điểm và tận thế cũng như việc đưa tâm điểm vào trong quá khứ, Người mở ra một thời mới: thời của cái Đã Rồi và cái Chưa Đến, thời của tâm điểm đã xảy ra và của tận thế sẽ tới. Chính trong thông điệp của Đức Giê-su đã hàm sẵn việc tách biệt cơ bản này. Đối diện với lối nhìn mới và rất ư quan trọng này, qua đó Đức Giê-su mở ra cho ta một cách hiểu mới về lịch sử và cánh chung, vấn đề khoảng cách chuyển tiếp sẽ kéo dài bao lâu trở thành không còn quan trọng. Như vậy, việc chờ Tận Thế đã được cất đi hết mọi yếu tố gây phiền toái. Là vì yếu tố quyết định nơi thông điệp của Đức Giê-su không phải là chuyện quang lâm sẽ tới sớm, mà là việc làm nổi bật lên cái tâm điểm đã xuất hiện. Làm như vậy, chính Người đã tạo ra khái niệm và thực tại cho „Giai đoạn chuyển tiếp“. Giai đoạn mới trong lịch sử cứu độ mà người Do-thái đã không nghĩ tới này không mâu thuẫn với thông điệp của Người, nhưng trái lại nó là sản phẩm của thông điệp, cả cho dù sự kéo dài thời gian vượt quá mọi ước đoán.

So với quan điểm của Bultmann, các nhận định của Cullmann không những có bất lợi, vì chúng không chừa đủ chỗ cho những diễn giải mạnh bạo đối với Tân Ước, mà – quan trọng hơn – chúng còn quá coi nhẹ lòng đạo đức. Nhìn chung, chúng có thể bị đánh giá là mang tính chất biện giải. Đặc biệt chúng tạo ra cảm tưởng, đây là một triết học „vị khách quan“, trong đó Cánh Chung biến thành lí thuyết suông, chẳng giúp được gì cho cuộc sống con người.

Cullmann đã trả lời rốt ráo những phê bình đó trong cuốn sách phát hành năm 1965 *Heil als Geschichte* (Cứu Độ và Lịch Sử). Trong tác phẩm này, trước hết ông ra sức hoàn chỉnh mô hình đã đưa ra trước đây, bằng cách giải thích „đường thẳng“ của thời gian mang tính chất uốn sóng, nghĩa là có lên có xuống, có những đứt đoạn trong sự liên tục của nó. Đặc biệt hơn, ông cố giải thích rõ hơn về nội dung „hiện sinh“ của „lịch sử cứu độ“. Theo đó, Tin có nghĩa là liên đới với lịch sử cứu độ, chấp nhận cái „đã (xảy ra) rồi“ của lịch sử cứu độ và xuất phát từ cái „đã rồi“ này hướng đến cái „chưa tới“. Các phạm trù „hiện sinh“ như Tin, Cậy, Mến được trình bày cùng với những chiều kích của lịch sử cứu độ: Tin là

[23] O. Cullmann, *sđd.*, tr. 72.

chấp nhận cái lịch sử đã diễn ra, lịch sử này được Tình Yêu đưa vào hiện tại và như vậy nó lại tạo ra Hi Vọng cho cái đang tới [24]. Lịch sử cứu độ không phải chỉ là quá khứ, mà nó cũng là hiện tại và tương lai, vốn tiếp tục đi tới cho đến ngày tái quang lâm của Đức Ki-tô.

Dù tình hình hiện tại trong thần học không lợi cho „lịch sử cứu độ“, nhưng phải nói rằng, mô hình của Cullmann cụ thể và gần với Kinh Thánh hơn những mô hình mà ta đã gặp trước đây. Vì vậy nó có giá trị hơn so với các mô hình khác trong việc thông dịch và thấu hiểu Kinh Thánh. Tuy nhiên nó có vấn đề: Việc định nghĩa tương quan giữa thời gian và đời đời, vốn vay mượn từ Kinh Thánh, mang tính cách suy tưởng và không nhất thiết phải có về mặt diễn giải. Một suy diễn như thế không có chỗ cho vấn đề trung gian hoà giải (vấn đề diễn giải) và như vậy cũng chẳng quan tâm gì tới giới hạn của Lời kinh thánh vốn không nhắm tới chuyện định nghĩa các khái niệm triết học như ‚thời gian‘ và ‚đời đời‘.

C.H. Dodd

Dodd là một nhà thần học người Anh. Trong tác phẩm tái bản nhiều lần từ năm 1935, ông đưa ra một mô hình về dụ ngôn Nước Thiên Chúa khác với những mô hình quen thuộc nơi các tác giả ở Đức. Theo ông, đặc điểm thông điệp của Đức Giê-su được tóm tắt qua khái niệm „Cánh Chung đã được thực hiện“. Qua công nghiệp của Đức Giê-su, hành động của Thiên Chúa đã đi vào lịch sử, ngay lúc này và ở đây [25]. „Người tuyên bố, đời đời có nghĩa là hiện tại trong lúc này và đó là giờ phút thu gặt mùa màng cho lịch sử trước đây“ (tr. 207). Giọng bi tráng nơi lời giảng của Đức Giê-su không xuất phát từ nỗi căng thẳng chờ đợi Tận Thế, mà từ đòi hỏi phải làm sao để tạo hiện diện cho Thiên Chúa. Dodd gắn việc diễn giải thông điệp Nước Trời này của Đức Giê-su vào một khái niệm ki-tô học và bí tích học. Khái niệm này lại nối liền với tiến trình biến chuyển bên trong của Ki-tô Giáo đang hình thành: Đức Giê-su dùng các dụ ngôn để loan báo việc cảnh tỉnh trước điều bất ngờ sắp xảy ra, và trong biến chuyển đó, tấm màn che rơi xuống trên cảnh được các dụ ngôn chiếu sáng. Cơn xốc bất ngờ xảy ra, và Đức Giê-su không còn *nói* nữa: Người hành động và chịu nạn. Trước biến cố phục sinh, các môn đệ - lúc đó vốn đang hoảng hốt trước những sự kiện bất ngờ - bỗng nhiên hiểu ra rằng, mầu nhiệm Nước Trời cuối cùng đã được mặc khải qua cái chết và sống lại của Thầy mình (tr. 202). Giáo Hội nhìn lại giây phút xảy ra sự kiện quyết định đó và tái tạo lại nó trong dấu chỉ hiệu quả của Thánh Thể, mà ta có thể gọi

[24] O. Cullmann, *Heil als Geschichte*. Tübingen 1965, tr. 313.
[25] C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, tr. 198.

theo Dodd là „Bí tích của Cánh Chung đã thành sự“ (tr. 203). Sự hiện diện của biến cố trong Bí Tích của Giáo Hội, cùng kết hợp với Đấng được vinh danh, đã mở ra cánh cửa đời đời vốn là đích tới của thân phận chúng ta, „và không mắt nào đã thấy, không tai nào đã nghe và không con tim phàm trần nào đã cảm được điều mà Thiên Chúa đã chuẩn bị cho những kẻ Người thương yêu“ (tr. 210). Như thế, xuất phát từ khoa Diễn Giải tân thời, Dodd trong đại thể đã sao chép lại sự tổng hợp của Giáo Hội, trong đó đức tin từ hàng bao thế kỉ nay được giải thích bằng sự thẩm thấu trong nhau của quá khứ, hiện tại và tương lai trong thông điệp cánh chung của Tân Ước. Mô hình của Dodd không có mặt trong khoa Diễn Giải và trong thần học của các tác giả vùng nói tiếng Đức. Thật ra, phương pháp tổng hợp này của ông cần được xét lại và đổi mới. Nhưng chúng ta cũng phải công nhận rằng, Ki-tô Giáo xưa nay có được sức mạnh lướt thắng mọi mô hình hàn lâm là nhờ ở tổng hợp *đó*; nó nối đức tin và cuộc sống vào nhau một cách cụ thể và hữu hiệu. Trong khi đó chủ trương thời sự của Barth thời trẻ cũng như chủ trương thần học hiện sinh của Bultmann và ngay cả thứ thần học hình thức về lịch sử cứu độ có lẽ đã chẳng hình thành được, nếu không có hậu cảnh tổng hợp kia.

Thần Học Hi Vọng – Thần Học Chính Trị

Khi quay ra tìm hiểu Dodd và Cullmann, chúng ta đã từ giã giòng phát triển thần học chính trong vùng nói tiếng Đức. Nhưng giờ đây, để kết thúc, ta lại phải trở lại một lần nữa với giòng thần học đó. Thần học hình thức của Bultmann, vốn chú trọng tới hành động dấn thân, đã có được sức quyến rũ mạnh, nhờ nó nối lòng đạo triệt để và sự dứt khoát từ bỏ thế gian vào với lí trí trần tục. Nhưng làm như thế, nó đã khiến cho đức tin trở nên rỗng ruột và đã không đoái hoài gì tới câu hỏi về ý nghĩa của thế giới và của lịch sử. Vì vậy, về lâu về dài, thần học này không thể là lời giải được. Khi giai đoạn tái lập đã qua đi, bước sang giai đoạn hướng về tương lai với những nhiệm vụ và ý nghĩa mới, thì chính lúc đó thần học Bultmann hết sức sống.

Kẻ gióng trống mở đường cho một khuynh hướng mới là Moltmann qua tác phẩm xuất hiện năm 1964 của ông *Theologie der Hoffnung* (Thần Học Hi vọng). Không lâu sau đó, Metz tiếp nối Moltmann với Thần Học Chính Trị của mình. Moltmann vẫn coi Cánh Chung là tâm điểm của thần học, nhưng ông đổi ngược hoàn toàn góc độ nhìn. Theo ông, Cánh Chung giờ đây không phải là sự giũ bỏ trần thế nữa, mà trái lại là „nỗi đau và đam mê nẩy sinh từ sự gặp gỡ với Đấng Cứu Thế“[26]. Như vậy, Cánh Chung không còn quan tâm tới hiện tại và chuyện

[26] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, tr. 12.

„lúc này“, không còn quan tâm tới một chỗ thời gian trong quá khứ và ngay cả tới đời đời nữa. Nhưng mục tiêu của nó - và như vậy mục tiêu của Ki-tô hữu - giờ đây là tương lai. Mâu thuẫn giữa đức tin và thế giới hiện tại sẽ không được giải quyết bằng sự quy chiếu với „khoảnh khắc hiện tại“ hay với tương lai, nhưng nó được cố ý giữ lại như một mâu thuẫn của tương lai khi đối chiếu với hiện tại. Làm Ki-tô hữu có nghĩa là nhân danh tương lai để giải quyết những chuyện trước mắt. „Những lời giảng lí thuyết chỉ có giá trị khi chúng tương ứng - tương ứng có thể kiểm soát được - với thực tại khả nghiệm hiện có. Nhưng những lời hứa Hi Vọng phải là một mâu thuẫn với thực tại khả nghiệm trước mắt. Chúng không phải là kết quả từ những kinh nghiệm, mà là điều kiện để có được những kinh nghiệm mới. Chúng không muốn làm sáng tỏ cái thực tại đang có, nhưng làm sáng tỏ cái đang tới… Chúng không muốn lê bước chạy theo thực tại, nhưng muốn cầm đuốc đi trước“ [27].

Hiểu theo khuynh hướng mới này, thì sống ki-tô giáo như vậy có nghĩa là lấy Hi Vọng làm mực thước để cải tạo thế giới. Bó đuốc đi trước thực tại do họ thắp lên đã bốc cháy rất nhanh. Nó biến thành Thần Học Chính Trị, Thần Học Cách Mạng, Thần Học Giải Phóng, Thần Học đen [28]. Sau những mô hình trừu tượng của Bultmann, thần học đã trở thành thực tế một cách chẳng ai ngờ, nó trở thành lí thuyết hành động với tầm ảnh hưởng trên toàn thế giới. Dĩ nhiên, ta không thể đơn giản dựa trên những ảnh hưởng đó để đánh giá và từ đó coi thường cái mô hình phức tạp và phong phú về mặt thần học này của Moltmann. Vả nữa, ngay trong các Thần Học Giải Phóng khác nhau cũng không phải là không có những mảnh kim cương óng ánh.

Mà dù tất cả những điều trên đây không sai và quả thật khó phân biệt được lúa và cỏ lùng trong đó, ta cũng phải nêu lên ở đây hai phê bình cơ bản có liên quan đặc biệt với đề tài đang bàn của chúng ta. Nếu Hi Vọng là chiến lược sống của Ki-tô giáo, thì ta phải hỏi, đó là Hi Vọng nào? Nước Thiên Chúa không phải là một khái niệm chính trị. Vì thế, nó cũng không phải là một tiêu chuẩn chính trị để dựa vào đó mà đấu tranh hay phê phán các kết quả chính trị. Việc thiết lập Nước Chúa không phải là một tiến trình chính trị. Nếu coi đó là một tiến trình chính trị, thì cả thần học lẫn chính trị đều đã bị xuyên tạc. Lúc đó sẽ xuất hiện những vị cứu tinh giả, và những vị này tự bản chất và với tham vọng cứu độ không đúng chỗ sẽ trở thành những tay độc tài.

Phê bình thứ nhất: Khi Cánh Chung bị biến thành không tưởng chính trị, Hi Vọng ki-tô giáo sẽ mất hết tiềm lực. Khi người ta muốn biến nó thành chuyện

---

[27] J. Moltmann, *sđd*., tr. 13.

[28] Xem G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, 1976(2), tr. 30-40.

thực tế, nó sẽ mất hết nội dung và âm thầm biến thành dụng cụ xài tạm giả tạo. Phê bình thứ hai: Chính trị do đó cũng bị xuyên tạc, bởi vì mầu nhiệm Nước Thiên Chúa giờ đây bị lạm dụng để bào chữa cho sự vô lí chính trị và như vậy nó trở thành nguỵ mầu nhiệm. Là vì khi người ta đưa việc cải tạo bản chất con người và qua đó cải tạo toàn thế giới – một hành vi chỉ có phép lạ mới làm nổi – lên thành mục tiêu hành động của chính trị, nghĩa là đưa cái không tưởng làm kim chỉ nam cho thực tế, thì lúc đó tất nhiên sẽ diễn ra bạo lực, tàn phá thiên nhiên và tiêu diệt luôn cả điều kiện sống nội tâm của con người [29].

Nói như thế không có nghĩa coi thông điệp Nước Trời là chuyện chẳng quan trọng gì trên mặt thực tế và như vậy cũng có nghĩa là âm thầm bào chữa cho việc giữ nguyên trạng. Nước Thiên Chúa không phải là quy chuẩn *chính trị,* mà là quy luật *đạo đức* của hành động chính trị. Hành động chính trị phải tuân thủ quy luật đạo đức, cả cho dù chính trị tự nó không phải là đạo đức và ngược lại đạo đức tự nó không phải là chính trị. Nói cách khác: Thông điệp Nước Trời có một ý nghĩa cho chính trị, nhưng không nằm trên bình diện cánh chung, mà trên bình diện đạo đức chính trị. Hành vi chính trị có trách nhiệm của Ki-tô hữu không xuất phát từ Cánh Chung, nhưng từ Thần Học Đạo Đức, và trên bình diện này, thông điệp Nước Trời có những điều vô cùng quan trọng để nói với chính trị. Thần Học Đạo Đức chẳng liên quan gì tới Cánh Chung, và vì thế một trong những nhiệm vụ căn bản của thần học ki-tô giáo là phải tách Cánh Chung ra khỏi chính trị. Chỉ với tách biệt này, thần học ki-tô giáo mới đi đúng con đường cánh chung của Đức Giê-su, một con đường khác hẳn với hành trình theo đuổi của nhóm (cách mạng) Xê-lốt. Chỉ như vậy mới cứu vãn được nội dung Hi Vọng của Cánh Chung và giữ nó khỏi rơi vào kinh hoàng của „quần đảo ngục tù“. Mặt khác, cũng chỉ như thế mới cứu được đạo đức trong chính trị và nhờ đó giúp chính trị có được bộ mặt nhân bản. Ở đâu Cánh Chung và chính trị quyện lẫn vào nhau, ở đó đạo đức biến mất, vì đạo đức lúc đó đồng nghĩa với đòi hỏi làm sao có được những phương pháp thích hợp nhất để đạt tới mục tiêu tuyệt đối vốn được xem là tiêu chuẩn duy nhất.

Tổng kết tạm thời

Điều gì còn lại sau những trình bày trên đây? Trước hết, ta cần có thái độ bình tĩnh trước những mô hình hay lí thuyết tân thời nhất, cần đặt chúng vào trong khung cảnh tự phê bình của lí trí sử học và hiểu chúng như là con đẻ của một trào

[29] Xem G.E. Kafka – U. Matz, *Zur Kritik der Politischen Theologie*, Paderborn 1973, đặc biệt tr. 18tt.

lưu lịch sử. Mặt khác, cần thái độ khiêm tốn để tin rằng, Ki-tô Giáo đích thực chẳng phải là sản phẩm của những đầu óc thông minh nhất của chúng ta. Với lòng khiêm tốn, có thể ta sẽ nhìn ra điều lớn lao và cúi mình trước thực tế này: Thực tại ki-tô giáo không do ai khám phá ra cả, nhưng nó hình thành từ cộng đoàn bí tích của đức tin suốt qua mọi thời.

Ta còn cần phải làm sáng tỏ một vài điều về nội dung đức tin. Hãy quay trở lại O. Cullmann, để tìm hiểu và đào sâu thêm những suy tư nền tảng của ông. Ở đây, sự chênh lệch giữa „giữa“ và „cuối“ là điểm quan trọng nhất trong thông điệp của Đức Giê-su. Cuộc biến chuyển vũ trụ và Nước Thiên Chúa đến không còn trùng hợp nhau. Trong khoảng lệch đó hiện lên bao nhiêu là gian nan thử thách cho chúng ta. Chúng làm ta mất kiên nhẫn và lúng túng – đây mới đúng là cái „điên rồ“ thật sự. Nhưng phải chăng Đức Ki-tô đã muốn dùng cái điên rồ đó để thức tỉnh chúng ta, để chúng ta qua đó nhìn ra được điều cốt yếu?

Khoảng lệch „giữa“ và „cuối“ hay giữa trận đánh quyết định và Victory Day buộc ta phải nói rằng, điều đích thật đã đến rồi. Nhưng khoảng cách đó lại không thể nào giúp ta chỉ ra được, đã đến ở đâu? Dù sao, đó không phải chỉ là một chuyển dịch thời gian, không phải là một sự phân chia phức tạp của thời gian – hiểu như thế thì quá nông cạn. Khoảng lệch mà chúng ta đang sống trong đó đã làm thay đổi hoàn toàn tư tưởng và thực tại của „ơn cứu độ“. Đúng hơn, nó bắt ta trước hết phải chấp nhận mọi thử thách của sự dữ. Người Do-thái thời Đức Giê-su mong chờ sự cứu độ qua một đổi thay hoàn vũ về điều kiện sống, và họ đã hình dung điều đó như một thứ miền đất thần tiên đặt trên nền tôn giáo. Những cơn cám dỗ của Đức Giê-su, như Mát-thêu và Lu-ca trình thuật, đều nói lên cũng một mong chờ đổi thay đó: nào là bánh ăn từ sa mạc, những phép lạ chấn động, nào là nắm quyền cả thế giới. Đấng Cứu Độ trong sa mạc hay Đấng Cứu Độ mà con người chờ mong xem ra chỉ muốn có được bảo đảm về quyền lực và của ăn mà thôi. Những ai suy gẫm điều trên đây đều hiểu rằng, người „Do-thái“ chính là tất cả chúng ta. Nếu *chúng ta* phải đưa ra dự thảo chương trình cứu độ cho chúng ta và cho thế giới, thì chương trình này cũng sẽ chẳng nhắm vào gì khác ngoài quyền lực và của ăn - tuyên truyền chính trị xưa nay vẫn sống nhờ vào những thứ chờ đợi đó. Lịch sử lòng tin vào tiến bộ trong Thời Mới và sự biến tướng của nó sang chủ nghĩa cứu độ mác-xít cho thấy cuối cùng đâu rồi cũng đi vào con đường quyền hành và vật chất đó. Tự do và bình đẳng tự bản chất mâu thuẫn nhau, nhưng dù vậy, chẳng có cái nào được thoả mãn nếu thiếu cái kia. Chủ nghĩa tiêu thụ thả cửa đã tạo ra vong thân thê thảm giữa con người với thế giới, giữa người với đồng loại, do đó nó tự biến thành một tai ương. Vì thế, chương trình cứu độ của ta đưa ra cứ càng ngày càng trở nên quá khích và đi đến chỗ đòi giải phóng con người bằng cách đưa họ lên nắm quyền thay Trời. Nhưng điều này cũng có

nghiã là niềm tin vào tiến bộ sẽ phải rơi vào vòng biện chứng tiêu cực: Kiểu giải phóng trên đây đòi hỏi phải phá đổ đi tất cả những gì đã có.

Tất cả những điều trên đây quả rất mực hợp lí. Và trong vòng một trăm năm qua, nhân loại từng bước đã bị xích hoá vào gọng kìm lô-gích đó. Mọi thất bại của lối kiến trúc trên đây đều nằm ở điểm này: Con người trở nên có khả năng phá hoại, nhưng họ lại không có sức thoát ra khỏi phá hoại đó để thăng tiến. Và như vậy, ta chỉ cần *mỗi một* mục tiêu là đủ: Thoát ra khỏi gọng kìm thế giới và lịch sử để bước vào trong bình đẳng của Thiên Chúa. Nhưng rõ ràng mục tiêu này cũng là chuyện không thể nào đạt được. Vậy phải kết luận ra sao? Con người – một thục tại phi lí?

Ở điểm này, có thể Đức Giê-su sẽ gặp ta dưới một dung mạo mới. Là vì Nước Thiên Chúa, như Người hứa, không hệ tại nơi việc thay đổi các quan hệ sản xuất hay điều kiện sống nơi trần thế (mà theo kinh nghiệm của ta, việc thay đổi này cũng chẳng có nội dung rõ ràng gì cả). Nhưng nó hệ tại nơi Con Người đã được ngón tay Thiên Chúa đụng đến và nhờ đó đã trở thành Con Thiên Chúa (Lc 6,35; Mt 5,9.45). Và điều đó chỉ diễn ra xuyên qua cái chết của Người. Như vậy hình ảnh trọn vẹn của „Nước Trời“ hay của „Ơn cứu độ“ nhất thiết có liên hệ với cái chết. Sự tương đồng giữa những kinh nghiệm mà chúng ta đã kinh qua trong thế kỉ vừa qua với mô hình căn bản trong thông điệp Tân Ước đã khiến cho tất cả những ai quan tâm đều cảm thấy vừa kinh ngạc lẫn sợ hãi. Là vì tương đồng đó xuất hiện song song với một mâu thuẫn nền tảng theo hướng tâm linh.

Con người muốn được giải phóng hoàn toàn, nghĩa là muốn có được tự do vô giới hạn, có được sự bình đẳng xoá nhoà mọi vong thân và giúp họ được hoàn toàn kết hợp làm một với chính mình, với thiên nhiên và với nhân loại. Nghĩa là họ muốn được như Thượng Đế. Theo Kinh Thánh, ước muốn của họ như thế là hợp lí, nhưng họ đã bước vào một con đường hoàn toàn sai để kiếm tìm chúng. Có một đoạn Kinh Thánh, trong đó các tư tưởng trên đây phản chiếu lên trong một viễn ảnh gói trọn toàn bộ nền thần học của Kinh Thánh. Đó là đoạn trong thư gởi tín hữu Phi-líp (Phil 2,5-11):

„Hãy có những tâm tình như chính Đức Ki-tô Giê-su. Người vốn dĩ là Thiên Chúa mà không nghĩ nhất thiết phải duy trì địa vị ngang hàng với Thiên Chúa, nhưng đã hoàn toàn trút bỏ vinh quang, mặc lấy thân nộ lệ, trở nên giống phàm nhân, sống như người trần thế. Người lại còn hạ mình, vâng lời cho đến nỗi bằng lòng chịu chết, chết trên cây thập tự. Chính vì thế, Thiên Chúa đã siêu tôn Người và tặng ban danh hiệu trỗi vượt trên muôn ngàn danh hiệu. Như vậy, khi vừa nghe danh Thiên Chúa, cả trên trời dưới đất và trong nơi âm phủ, muôn vật phải bái quỳ; và để tôn vinh Thiên Chúa Cha, mọi loài phải mở miệng tuyên xưng rằng: Đức Giê-su Ki-tô là Chúa“.

Đoạn văn trên hàm chứa một lời thề của Thiên Chúa đọc được nơi I-sai-a 45,23: „Trước mặt Ta, mọi người sẽ quỳ gối và mở miệng thề rằng: Chỉ mình Đức Chúa mới có cứu độ và che chở“. Qua đoạn viết ra sau thời lưu đày này, ta nhận ra nỗi vui mừng của dân It-ra-en thoát kiếp nô lệ trên đường trở về. Họ đã thấy chiến thắng của Thiên Chúa. Người đã sai khiến những vị vua quyền thế - Nê-bu-kát-nê-da và Ki-rốt - như những đầy tớ của Người, và đã dùng cuộc lưu đầy và kết thúc lưu đầy cũng như cuộc chiến thắng và sụp đổ của Ba-bi-lon để minh chứng cho thấy Người là Chúa tể thật của lịch sử, là vua của muôn vua trần thế: Tất cả họ đều là kẻ tùng phục Người. Nhưng dù với kinh nghiệm chiến thắng mừng vui đó, nội dung câu trên vẫn là chuyện tương lai, là vì chính dân ngoại chưa biết rằng, họ chỉ là người phục vụ Thiên Chúa, chứ không phải là người tự thực hiện kế hoạch riêng của mình. Thời điểm để họ biết tới danh Thiên Chúa chưa tới. Giờ đây, trong thư gởi tín hữu Phi-líp, cái tương lai này đã được đưa vào hiện tại. Ki-tô hữu mừng vui xở lở, vì tương lai đã trở thành hiện tại và nay chuyện không tưởng đã xẩy ra: Quả thật dân ngoại đã quỳ gối trước Thiên Chúa Gia-vê qua dung mạo Đức Giê-su; họ cầu nguyện bản tuyên tín của Người và công nhận Người là Thiên Chúa của hoàn vũ. Phụng vụ và đức tin ki-tô giáo đong đầy niềm vui thành đạt đó. Lời đã trở thành sự thật.

Nhưng điều khó chịu, là chiến thắng của Thiên Chúa Gia-vê và việc quỳ gối cầu nguyện của dân ngoại đó lại diễn ra nơi thập giá, một dấu chỉ vô cùng thấp hèn. Để soi sáng điểm này, bài ngợi ca Đức Ki-tô trên đây (Is 45,23) đã mở ra cho chúng ta thấy chiều kích nhân chủng và hoàn vũ cần có. Con người muốn thành Thiên Chúa; điều này được diễn tả trong câu 6 ám chỉ huyền thoại A-đam; đây cũng là nội dung của đoạn 15 câu 8 trong sách Gióp. Điều con người muốn chẳng có gì phi lí cả. Nhưng họ muốn đạt điều mình muốn theo cách của Prometheus đã làm, nghĩa là dùng bạo lực để cướp cái bình đẳng của Thiên Chúa về cho mình. Nhưng họ không phải là Thiên Chúa. Khi tự mình muốn thành Thiên Chúa, họ đi ngược lại sự thật và vì thế nỗ lực của họ đương nhiên kết thúc trong hư vô giả dối. Đức Ki-tô, vừa là Thiên Chúa vừa là con người thật sự, đã bước đi trên một con đường hoàn toàn ngược lại. Người là người Con, có nghĩa là mặc vào mình tâm tình biết ơn và tự hiến hoà toàn. Thập giá thật ra là dấu chỉ cực đoan rốt ráo nhất của tâm tình làm con. Không phải Prometheus, mà là sự vâng lời thập giá của người Con, là cách thức giúp con người trở thành Thiên Chúa. Con người có thể thành „Thiên Chúa“, nhưng không bởi chính hành động ngạo nghễ của mình, mà chỉ khi họ chấp nhận làm „Con“. Chỉ thông qua con đường làm „Con“ của Đức Giê-su, chứ không qua con đường nào khác, „Nước Thiên Chúa“ mới xuất hiện. Vì thế, những người hàng đầu mới trở thành kẻ chót hết và những kẻ chót hết mới bước vào chỗ trên hết. Vì thế, mới có các lời chúc phúc cho những ai chấp nhận cuộc sống thập giá và qua đó chấp nhận địa vị làm con. Vì thế, mới có phúc thay

cho những kẻ bé mọn, mới có đòi hỏi phải trở nên đơn sơ như trẻ con. Tê-rê-xa ở Lisieux đã khám phá ra bí ẩn làm con này trong nếp sống niên thiếu của mình: Ở đâu chấp nhận thân phận làm con, ở đó có sự bình đẳng Thiên Chúa, bởi vì chính Thiên Chúa là con và qua tư cách làm con đó, Người là phàm nhân.

Lời giải cho câu hỏi về Nước Chúa là người Con. Qua người Con này, khoảng cách diệu vợi giữa „đã rồi“ và „chưa tới“ được nối liền. Trong Người, chết và sống, huỷ diệt và hiện hữu được nối kết với nhau. Thập giá là mốc nối liền khoảng cách. Nếu người Con là câu trả lời cho câu hỏi về Nước Thiên Chúa, thì thông điệp của Đức Giê-su đương nhiên phải chống lại một nền cánh chung đi kèm với các quan hệ hay điều kiện như trên đây. Ta bám vào con người, chứ không bám vào các quan hệ. Và điểm này cũng rõ: Sự cứu rỗi không thể đến từ việc thoả mãn lòng ích kỉ, mà nó chỉ đến từ con đường ngược chiều, đó là con đường hoán cải từ bỏ ích kỉ. Vì thế, một cánh chung đích thật phải mang tính phổ quát, nó phải nhắm tới hết mọi người. Từ đó ta hiểu ra rằng, „thời của dân ngoại“ - vốn là biến cố diễn ra trước lúc thế giới kết thúc -, không phải thời điểm đặt ra do một quyết định chuyên quyền thực chứng, nhưng nó là một nhu cầu nội tâm xuất phát từ bản chất của sự cứu rỗi: Ơn cứu rỗi phải được dự trù cho tất cả và phải được mở ra cho tất cả. Và hệ quả từ đó là ơn cứu độ không thể đơn giản được áp đặt từ ngoài cho con người, như kiểu ta nhượng lại cho họ một món tiền, nhưng nó đòi hỏi con người phải tham gia như một chủ thể. Có như vậy, một lần nữa, ta hiểu ra ý nghĩa khoảng cách của Tận Thế và của biến cố lật trang sử. Với quyết định đồng ý hay từ chối của mình, con người là chủ thể trong chương trình cứu rỗi của Thiên Chúa và từ đó họ sẽ nhận được thời hạn của mình. Nhưng cần nhắc lại một lần nữa: Họ là chủ thể, chứ không phải là kẻ sản xuất ra Nước Thiên Chúa; họ là chủ thể đến từ Người, chủ thể như là người con. „Trở thành Thiên Chúa“ hay được giải thoát vào trong Nước Thiên Chúa, nơi đó vắng bóng mọi vong thân và ách ngoại nhân, không phải là sản phẩm do mình tạo ra, mà đó là một quà tặng, cũng giống như tình yêu thanh khiết tự nó cũng chỉ có thể là một quà tặng mà thôi. Chính vì thế, Nước Thiên Chúa có nghĩa là „Hi Vọng“. Trong một phòng thí nghiệm (Ernst Bloch định nghĩa thế giới là một phòng thí nghiệm) ta chẳng có gì để hi vọng. Hi Vọng chỉ xuất hiện ở chỗ nào có tình yêu. Sở dĩ con người có thể hi vọng, chính là vì, qua Đức Ki-tô chịu tử nạn, tình yêu đã thắng thế sự chết.

PHẦN HAI

CHẾT VÀ BẤT TỬ. CHIỀU KÍCH CÁ NHÂN CỦA CÁNH CHUNG

Chương 4
Thần Học Sự Chết

Đặt vấn đề

Thoạt nhìn, ta thấy xã hội chúng ta ngày nay có những quan niệm mâu thuẫn lạ lùng về cái Chết. Một mặt, họ coi đó là điều cấm kị, càng tránh nói tới hoặc nghĩ tới được chừng nào càng hay. Mặt khác ngược lại, có người lại tìm cách phô bày nó ra. Sự phô ra này hoàn toàn tương ứng với việc phá bỏ những lằn ranh thẹn thùng trong mọi lãnh vực cuộc sống khác. Phải hiểu ra sao về điểm này?

Nếu quan sát kĩ, có thể nói đó là một diễn tiến gồm hai giai đoạn, vốn quyện vào nhau nhiều chỗ, nhưng vẫn có thể phân biệt được. Thế giới tư sản che dấu sự Chết. Joseph Pieper đã kê ra một lô chi tiết về đề tài này. Ông cho hay, trên một tờ nhật báo nổi tiếng ở Hoa-kì người ta tránh dùng chữ „Chết“. Ngay cả các nhà mai táng ở Hoa-kì cũng cố gắng sử dụng các ngôn từ riêng của họ để tránh nhắc tới cái Chết [30]. Cũng vậy, các bệnh viện ở Đức cũng cẩn thận tìm cách tránh đề cập sự kiện này. Khuynh hướng ém nhẹm cái Chết được hỗ trợ cách hữu hiệu bởi cơ cấu tổ chức xã hội tân tiến ngày nay. Trong cơ cấu xã hội này, gia đình càng ngày càng mất đi các mối liên hệ, do hậu quả của tiến trình sản xuất thay đổi và từ đó nẩy sinh các tiến trình chuyên môn hoá. Ban ngày, gia đình phân tán tứ tung; nó thường chỉ còn lại như là một nơi chốn để ngủ về đêm. Gia đình không còn là chiếc nôi chở che và qui tụ con người trong mọi chặng đường sinh, bệnh, lão, tử. Như vậy, bệnh và tử được coi là những vấn đề chuyên môn kĩ thuật, chúng phải được giải quyết trong những chỗ thích hợp dự trù sẵn cho chúng. Vì thế, những hiện tượng cơ bản này của con người không những bị đẩy ra lề về mặt ý thức, mà cả về mặt xã hội và cấu trúc. Chúng không còn là những vấn đề thuộc phạm vi cơ thể và siêu hình vốn phải chịu đựng và được chữa trị trong khuôn khổ cuộc sống chung nữa, nhưng được coi là những thao tác kĩ thuật phải được giải quyết bởi các kĩ thuật gia.

Nếu như cấm kị của cái Chết trước hết được hỗ trợ thuần tuý bởi cơ cấu xã hội bên ngoài, thì song song với diễn tiến đó, lại xuất hiện một phát triển khác

[30] J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, tr. 192.

càng ngày càng thắng thế. Ở đây, tôi không muốn đề cập đến thái độ ngạo mạn của những người theo chủ nghĩa hư vô, như tác giả Pieper cũng đã nói; đúng hơn, đó là thái độ của một thành phần ưu tú; họ không muốn tham dự vào cuộc chơi dấu diếm chung và nghĩ rằng, họ sẽ thắng vượt sự vô nghĩa bằng cách trực diện với cái vô nghĩa đó. Song trái lại, một quan điểm thứ ba càng ngày càng trở nên phổ biến. Pieper gọi đó là việc tầm thường hoá cái Chết dựa trên nền tảng chủ nghĩa vật chất. Chết được các phương tiện truyền hình mô tả như là một cảnh tượng ồn ào, chỉ cốt gây căng thẳng đầu óc để chống lại cuộc sống nhàm chán thường ngày. Dĩ nhiên, sự vật hoá cái Chết trong trường hợp này cũng chẳng khác gì thái độ cấm kị đối với cái Chết nơi giới tư sản. Trong cả hai trường hợp, người ta chỉ muốn chặn lại cánh cửa đi vào siêu hình nơi cái Chết; người ta tầm thường hoá nó, để khỏi phải đối diện với câu hỏi nhức nhối do Chết đặt ra. Tác giả Schleiermacher có lần nói, Sinh và Tử là „lỗ hổng“, qua đó con người nhìn thấu vô biên. Nhưng chính cái vô biên này khiến cho cái quen thuộc hàng ngày thành ra có vấn đề. Vì thế người ta cố xua đuổi nó đi. Càng „tự nhiên hoá“ cái Chết, họ càng đẩy được nó hữu hiệu hơn vào hậu trường. Họ muốn cái Chết phải thật cụ thể, thật bình thường, thật công khai, để nó không còn dính dáng chút gì tới siêu hình.

Tất cả những điều trên tạo hậu quả nghiêm trọng cho quan hệ của con người đối với chính mình và đối với thực tế cuộc sống nói chung. Câu sau đây trong Kinh Cầu Các Thánh nói lên quan điểm đức tin ki-tô giáo đối với cái Chết: *A subitanea morte, libera nos, Domine* - Xin Chúa cứu chúng con khỏi cái Chết bất chợt và không được báo trước. Phải chết bất trắc, không được chuẩn bị sẵn sàng, xem ra là *điều* nguy nan mà con người muốn tránh. Họ muốn bước qua đoạn đường cuối cuộc đời trong ý thức; chính họ muốn chết. Nếu ngày nay phải soạn ra một kinh cầu cho những người không tin, có lẽ ta sẽ xin như thế này: Xin Chúa ban cho chúng con một cái Chết bất đắc kì tử và không ai biết. Theo đó, cái Chết nên xảy ra trong bất chợt, không có giờ để đau đớn hay để suy nghĩ. Ở đây, trước hết người ta đã không xua tan đi được hết mọi nỗi lo siêu hình. Người ta muốn loại nó cách hay nhất bằng cách tạo ra chính cái Chết, và như vậy họ hoàn toàn xoá đi được câu hỏi về thân phận con người, một câu hỏi vốn không thể giải quyết được bằng kĩ thuật. Vấn đề hệ trọng của việc trợ tử là chỗ này: phải làm sao tránh được cái Chết như là một hiện tượng phải đến và thay nó bằng cái Chết kĩ thuật, để chính mình khỏi phải chết. Phải chặn cửa, để siêu hình không thể bước vào.

Cái giá phải trả cho việc xua đuổi nỗi sợ này quá cao: Khi nhân tính bị loại ra khỏi cái Chết, thì đương nhiên cuộc sống cũng mất nhân tính. Khi Bệnh và Chết bị đẩy xuống hàng khả thi của kĩ thuật, thì con người cũng bị đẩy xuống đó theo. Khi coi Chết là cái gì quá nguy hiểm, không thể chấp nhận được về mặt con người, thì cuộc sống con người cũng là chuyện nguy hiểm. Ngày nay, trên đường

tìm về lại với thân phận làm người, ta bắt gặp những quan niệm mâu thuẫn nhau cách kì lạ: Một mặt, con người phải đối diện với quan niệm thực chứng và kĩ thuật về thế giới. Mặt khác, họ lại ước vọng hoài cổ về một thiên nhiên còn lành lặn, thiên nhiên này vốn coi tinh thần đúng là kẻ phá hoại hoà bình và càng ngày càng miệt thị con người là một con vật vô phúc. Chết được quan niệm thế nào, thì Sống cũng được quan niệm thể ấy. Do đó, Chết trở thành lời giải cho câu hỏi, con người thực chất là gì. Kinh nghiệm dã man, mà cuộc sống con người hôm nay đang phải đối diện, có liên quan chặt chẽ với việc xua đẩy sự Chết. Muốn giải quyết việc xua đẩy cũng như tầm thường hoá cái Chết, chỉ còn mỗi một cách là nâng cao chính con người lên.

Những nhận định liên quan tới vấn đề trong lịch sử tư tưởng

Quan điểm thắng thế hiện nay

Nếu những câu trả lời mang tính thực chứng và duy vật cuối cùng đã không thoả mãn được con người ở điểm nền tảng này, thì có lẽ Sinh và Tử không phải là những vấn đề có thể soi sáng được bằng tiến bộ của khoa học chính xác. Như vậy, rõ ràng có một loạt vấn nạn - vấn nạn của riêng con người - phải được giải đáp bằng các phương pháp khác. Trong lãnh vực này, cấp độ có thẩm quyền cao nhất sẽ là những kinh nghiệm rút ra từ minh triết của truyền thống. Nếu giờ đây mang ra hỏi những chuyên viên về truyền thống ki-tô giáo, nghĩa là các nhà thần học, thì ta sẽ có một trả lời khá thất vọng trong đại thể.

Dựa trên biến chuyển mới đây của các vấn đề, nội dung trả lời của họ có thể được phân ra thành hai giai đoạn vốn không dễ tách rời nhau về mặt thời gian.

Tiêu biểu cho chiều hướng thứ nhất đặc biệt có các công trình nghiên cứu của P. Althaus và E. Jüngel. Các nghiên cứu này đặt nền trên một phản đề của tư tưởng kinh thánh và hi-lạp, vốn từ thế kỉ thứ 16 trở đi càng ngày càng ảnh hưởng mạnh trên các sách vở thần học. Áp dụng lược đồ này cho câu hỏi của chúng ta, ta sẽ nói tóm gọn như sau: Quan niệm của Hi-lạp về Chết, một quan niệm hoàn toàn đậm dấu ảnh hưởng của Platon, mang tính chất lí tưởng và nhị nguyên. Nó coi vật chất tự chúng là xấu; chỉ có tinh thần hay tư tưởng mới là cái tích cực, mới là thực tại thần linh và đúng nghĩa. Với quan niệm này, con người là một hình tượng kì lạ, nó mang trong mình hai thực tại đối nghịch nhau: tinh thần và vật chất. Như thế, con người là một thực thể mâu thuẫn và bất hạnh: Tinh thần, vốn là ngọn lửa của

thần linh, bị đốt cháy trong ngục tù thân xác. Như vậy, kẻ khôn ngoan nên coi thân xác là một cỗ hòm của tinh thần; và với thái độ chống thân xác đó, anh ta chuẩn bị tinh thần sẵn sàng cho cuộc sống bất tử. Hiểu như vậy, thì Chết là giây phút cánh cửa ngục tù mở ra để hồn thoát ra bay vào vùng trời tự do và bất tử vốn là quê hương của nó. Như thế, Chết được coi là người bạn đúng nghĩa của con người. Nó giải thoát con người khỏi vòng xích bất thường của vật chất. Tiêu biểu cho cái chết lí tưởng theo quan niệm Platon là cái chết của Sokrates. Ông này coi Chết như một lễ hội, và trước khi nhắm mắt còn yêu cầu người ta cúng một con gà trống cho Apoll là thần sự sống (thường cúng gà là để cám ơn thần cho khỏi bệnh. Người dịch), để cho thấy Chết đúng là một cuộc sinh ra thật sự, một hành trình đi vào sự Sống thật sự.

Quan điểm trên đây dẫn tới một kết luận mang hậu quả vô cùng quan trọng cho đức tin ki-tô giáo và cho giáo huấn của Giáo Hội trong thập niên vừa qua. Người ta lí luận, việc tin vào sự bất tử của Hồn là do quan điểm lí tưởng, nhị nguyên và chống thân xác của Platon, chứ Kinh Thánh chẳng để cập gì tới chuyện này. Theo họ, Kinh Thánh trái lại nhìn con người như một tạo vật hợp nhất của Thiên Chúa, tạo vật này là một tổng thể không có sự tách rời giữa Hồn và Xác. Vì thế, Chết cũng không thể được nhìn theo chiều hướng lí tưởng, nhưng phải nhìn nó dưới góc độ hoàn toàn thực tế như là một kẻ thù phá hoại sự Sống. Ở đây, chỉ có sự phục sinh của Chúa Ki-tô mới đem lại một hi vọng mới, nhưng hi vọng này đi liền với cái Chết trọn vẹn. Chết trọn vẹn có nghĩa là chết toàn thân con người, chứ không chỉ có ‚Xác' chết mà thôi, như câu người ta vẫn thường nói rất đúng: Tôi chết – chứ không phải „Xác tôi chết". Người ta cũng cho rằng, ta chẳng cần phải phàn nàn gì trước cái Chết trọn vẹn nuốt trọn cả con người. Qua Đức Ki-tô phục sinh, chúng ta có được Hi Vọng, là với ơn Chúa, toàn bộ con người chết đó sẽ được Thiên Chúa đánh thức dậy và đưa vào một sự Sống mới. Dù sao chăng nữa, thì ta cũng chỉ hiểu được niềm Hi Vọng của Kinh Thánh qua từ ngữ „Phục sinh" mà thôi, và điều kiện của Hi Vọng này là phải có Chết trọn vẹn. Phải loại hẳn chuyện Hồn bất tử đi, vì nó hoàn toàn ngược lại với quan điểm kinh thánh. Chúng ta sẽ phải đề cập kĩ hơn đề tài Bất Tử nơi chương sau. Lúc này hãy cứ tiếp tục bàn về ý nghĩa của cái Chết.

Ngày nay đang có khuynh hướng cực đoan hoá thuyết Chết trọn vẹn nơi một số sách báo thần học. Ở đây, rõ ràng người ta muốn loại bỏ đi khía cạnh kinh thánh liên quan đến vấn đề này [31]. Họ quay về với quan điểm đang trở thành lỗi thời của phái Sa-đu-xê trong Cựu Ước và bảo: Cựu Ước chẳng nói gì cả tới chuyện bất tử hay phục sinh. Theo họ, những ý niệm này chỉ là một vay mượn bên lề từ tư tưởng của người Ba-tư. Từ nhãn quan đó, họ tái tạo lại nguồn *Logia* (các

[31] Tham khảo đặc biệt *Concilium* 11 [1975] tập 5, nhất là bài của J.M. Pohier, tr. 352-362.

câu nói của Đức Giê-su) vốn có thể nhận ra trong Tin Mừng Mát-thêu và Lu-ca. Họ coi đó như một phản ảnh hình thái ban đầu của Ki-tô Giáo thời Đức Giê-su, và bảo rằng, trong các lời đó chẳng có câu nào nói tới chuyện Giáo Hội cũng như chuyện Chết, Phục Sinh, Hi Tế và Sám Hối cả. Theo họ, chỉ với lối nhìn đó mới cho phép giữ được toàn bộ chiều kích bất khả hồi của Chết toàn thể cho mỗi cá nhân. Phục sinh như vậy chỉ còn là một mã số, và nội dung của nó thay đổi tuỳ theo quan điểm triết học của mỗi tác giả. Và hậu quả đương nhiên của những suy tư trên đây: sự sống lại ngay khi chết trọn vẹn trở thành ra chuyện phép lạ và chẳng có được quan điểm nhân học liên hệ nào hỗ trợ cho lập luận này. Lối nhìn mới này có được sức lôi cuốn là nhờ vào một thủ thuật phê bình tài liệu khéo léo, qua đó người ta đã tạo ra được một sự tương ứng hoàn hảo giữa Lời trong Kinh Thánh với những yêu sách tiến bộ của thời đại. Nhưng như vậy thì đức tin chẳng còn là kẻ có thẩm quyền trả lời cho những vấn nạn sau hết của con người nữa. Và giờ đây ai cũng rõ, là thay vì đức tin, kẻ có thẩm quyền trả lời là sự phi lí. Nhưng, như vậy thì cũng chẳng cần gì tới đức tin nữa.

Thử xét lại vấn đề

Khi tìm cách đào sâu các dữ kiện lịch sử tư tưởng để rút ra từ đó những hệ quả cụ thể, ta sẽ gặp điều sau đây. Trước hết, việc so sánh các nền văn hoá và các não trạng (ở đây là giữa Hi-lạp và Kinh Thánh) trong trạng thái tĩnh là chuyện vô nghĩa về mặt lịch sử. Các nền văn hoá lớn và lối tư duy đặt nền trên các văn hoá ấy chẳng bao giờ là những thực thể tĩnh và hoàn toàn tách rời khỏi nhau và đối kháng nhau. Độ lớn của một nền văn hoá thể hiện nơi khả năng thu nhận, chuyển hoá và tự làm giàu cho mình. Văn hoá đó không co rút tĩnh tại trong chính nó, nhưng mang trong mình động lực phát triển, qua đó sự trao đổi giữa cho và nhận là hai yếu tố cơ bản.

Liên quan tới vấn đề của chúng ta, điều đó có nghĩa là mọi nền văn hoá và lối nghĩ đều trải qua một tiến trình biến chuyển, mà mỗi giai đoạn riêng rẽ của chúng lại có rất nhiều điểm giống nhau. Mọi nền văn hoá ngay từ đầu đều có những huyền thoại nói lên ước vọng được yên ấm trong cuộc tử sinh, đều mong có được một đời này đầy đủ, một cuộc sống trường sinh dư đầy của cải và có được con cháu đời đời nối dõi. Không chỉ Cổ Thời cựu ước có lối nghĩ như thế mà thôi. Cổ Thời hi-lạp cũng có những ước mong như thế: Achill muốn thà làm người ăn xin ở đời này còn hơn làm vua âm phủ, nơi chẳng có cuộc sống thực. Đó cũng là ước vọng nơi văn hoá cổ của Ấn-độ, vốn là nền văn hoá đạt tới mức tinh thần cao nhất. Dĩ nhiên phải nói thêm ở đây: Dù vậy, chẳng có văn hoá nào chấp nhận việc Chết toàn thể theo nghĩa hẹp cả. Đâu đâu cũng nói đến một thứ cuộc

sống đời sau. Chẳng văn hoá nào nghĩ tới cái Không tuyệt đối. Cuộc sống đời sau không hẳn là sống thật, nhưng là một trộn lẫn kì lạ giữa Hữu và Vô. Một mặt, cuộc sống này hiện hữu là nhờ các nghi thức chăm sóc kẻ chết. Mặt khác nó lại làm cho người ta sợ. Sợ người chết và sợ nỗi hư vô của kẻ chết có thể đột nhập vào vùng sự sống. Vì thế, nghi thức chăm sóc kẻ chết cũng đồng thời là nghi thức phòng vệ, để giữ kẻ chết ở lại trong thế giới của họ. Dù với hình thức nào, việc thờ tổ tiên và niềm tin vào sự sống đời sau đều hiện diện song song nơi nhân loại; chúng ta bước về quá khứ trên những con đường đầy bia mộ (Bachofen).

Chỉ có cuộc sống đời này mới là sống thật và chết chỉ là một hiện hữu trong hư vô, đó là quan điểm chung của mọi nền văn hoá sơ khai. Nhưng quan điểm này đã chưa bao giờ đứng vững một cách rốt ráo ở bất cứ nơi đâu trong quá trình phát triển tinh thần. Sau khi nếp sống an toàn chắc chắn theo lối suy nghĩ bộ lạc bị vỡ và con người cá nhân xuất hiện với số phận riêng của từng người, quan điểm này đã bị (tinh thần) „khai sáng“ đẩy vào khủng hoảng dưới muôn hình thái khác nhau và xảy ra khắp nơi kể cả ở It-ra-en. Khai sáng không ngừng tra vấn về căn cước của con người. Chỉ trong khung cảnh này ta mới hiểu được đúng khát vọng đặc biệt của lối tư duy Platon. Ngay trong lối mô tả các thần linh một cách rất người của Homer ta đã nhận ra đôi chút châm biếm và có lẽ cả chút công kích chống lại thói độc đoán bất thường của các quyền lực trên cao. Điểm này lại càng thấy rõ trong bi kịch hi-lạp. *Deus ex machina* cũng là một hình thái kịch phản kháng lại thế giới thực hữu và các thần linh của nó: Nếu có thần linh, thì các vị này phải ra tay cứu chữa và tái lập luật pháp. Như vậy, cái gì trước đó đã được chuẩn bị trong thế giới huyền thoại, thì nay được các nhà nguỵ biện biến thành hình thái phê bình lí sự công khai và nó đồng thời trở thành một lối giải thoát cuộc sống riêng của mình ra khỏi những quyền lực sẵn có. Các quyền lực này được thay thế bằng luật tự nhiên, nhưng luật này xem ra chỉ là luật của kẻ mạnh, của kẻ chỉ muốn nắm đầu người khác, điều này thật ra trước đó đã được nói lên nơi nhân vật Odysseus của Homer rồi.

Nhưng khi niềm tin vào con người và vào cộng đồng bị đổ vỡ tới mức như thế và con người giờ đây chỉ còn lại duy nhất quyền lợi cá nhân làm kim chỉ nam cho cuộc sống mình, thì khi đó cộng đồng cũng sẽ tan vỡ. Cuộc khủng hoảng tinh thần trong thế kỉ thứ 4 và 5 trước công nguyên cũng là cuộc khủng hoảng chính trị của Hi-lạp cổ. Platon và Aristoteles đã thử tìm lời giải cho cuộc khủng hoảng chính trị - mà thật ra cũng là một khủng hoảng tinh thần - này. Hai vị đã không đi tìm bằng cách đẩy ngược trở lại bánh xe lịch sử và tái tạo lại thế giới huyền thoại đã vỡ. Nhưng họ tìm bằng cách lao về phía trước: Chính họ bước vào „khai sáng“ và dùng phương pháp nguỵ biện để tìm ra những lực hướng dẫn mới, hầu có thể tạo lại cộng đồng. Để chống lại luật tự nhiên của kẻ mạnh và mưu mô, Platon đã dựa trên tiền đề của Sokrates để đưa ra quyền sống tự nhiên, theo đó mỗi cá nhân

đều có chỗ đứng trong cộng đồng. Ông cũng lấy lại tư tưởng về luật tự nhiên, nhưng không diễn giải nó theo hướng cá nhân hay duy lí, mà trái lại theo hướng quyền hiện diện bình đẳng, để giúp cho cá nhân có được chỗ đứng trong tập thể. Điều quan trọng đối với ông: Công bằng mới đúng là chân lí và chân lí này mới đúng là thực tại; và như vậy chân lí thực hữu hơn là chỉ có cuộc sống sinh lí và ý chí thắng đoạt mà thôi. Đối diện với công bằng và chân lí, sự hiện hữu thuần sinh lí chỉ là chiếc bóng, là vô thực. Ai tin vào công bình, kẻ đó đứng trên nền một thực tại chắc chắn. Tư tưởng này cũng đã được Platon biện luận bằng lí lẽ tôn giáo. Nó đã được dùng để tái chứng minh cho nền chính trị và cho việc lập lại cộng đồng chính trị. Platon dùng những truyền thống tôn giáo để phát triển nó, và qua đó đồng thời chỉ ra những nguồn cội minh triết sâu xa hơn trước một lòng đạo hời hợt dựa trên huyền thoại đã lỗi thời. Tư tưởng của ông không nhắm tới một nền triết học của lí trí thuần tuý. Đúng hơn, ông muốn dựa trên những truyền thống nền tảng đó để soi sáng lại lí trí và tái tạo lại cộng đồng. Cái chết tuẫn đạo về mặt triết học của Sokrates nằm trong nội dung đó. Nó đồng thời cũng là một cuộc tử đạo chính trị và được coi như một chứng minh cho thứ tự của các thực tại, cho vị trí ưu tiên của công bình trên sự hiện hữu thuần sinh lí [32].

Những điều trên đây xem ra đi quá xa chuyện chúng ta đang bàn. Nhưng chúng cần thiết, để cho thấy những cái sai hiện nay trong việc trình bày lược đồ học thuyết Platon của nhiều nhà thần học. Họ đã hoàn toàn không biết tới tư tưởng định hướng thật sự của Platon, để rồi kết án ông là người theo chủ nghĩa cá nhân và nhị nguyên, là người đã phủ định đời này để xô đuổi con người chạy trốn vào đời sau. Thật ra trọng điểm suy tư của ông chính là để lập lại thể chế chính trị và làm lại mới khoa chính trị. Triết học của ông đặt trọng tâm nơi Công Lí; nó được hình thành từ cuộc khủng hoảng chính trị và từ nhận thức rằng, thể chế chính trị không thể tồn tại, nếu Công Lí không được xem là một thực tại và là Chân Lí. Vì triết học này công nhận Chân Lí là một lực sống động, trong đó bao hàm cả tư tưởng về bất tử, nên không thể nói được đó là một triết học trốn đời. Mà trái lại, đó là một khoa Triết Lí Chính Trị trong nghĩa cao đẹp nhất. Đây cũng là quan điểm nền tảng cho khoa „Thần Học Chính Trị“ và „Cánh Chung Chính Trị“ mà ngày nay người ta đang nỗ lực kiến tạo. Trong những nỗ lực kiến tạo này, nếu người ta không nhìn ra được chiều sâu do Platon mở ra về vấn đề Chết và Công Lí, thì các khoa kia rốt cuộc cũng chỉ là phiếm diện hời hợt.

Như vậy, nếu thử trình bày tâm điểm suy tư của Platon một cách khác, thì ta có thể nói như sau: Để có thể hiện hữu trên bình diện sinh học, con người cần

[32] Xem J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München 1965; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichtliche und systematische Struktur der Zweireichenlehre*, Stuttgart 1970, tr. 61-80

nhiều thứ khác nữa, chứ không chỉ có thân xác mà thôi. Con người phải có khả năng chết cho một cuộc sống đích thực hơn. Công Lí đòi hỏi con người phải xác tín rằng, hi sinh cho Sự Thật là hi sinh cho thực tại, chứ không phải là rơi vào hư vô. Và Công Lí này lại là điều kiện sống của nhà nước chính trị, nên vì thế, nó rốt cuộc cũng là điều kiện cho sự sống còn của con người về mặt sinh lí. Ta sẽ nói về cái dụng cụ huyền thoại và chính trị, mà Platon đã dùng để trình bày các quan điểm của ông, khi ta trực tiếp bàn về đề tài Hồn bất tử và kẻ chết sống lại. Lúc đó, ta sẽ nhận ra nhu cầu cần phải sửa lại một số giáo huấn đức tin và phải thanh tẩy đức tin này. Quả thật có một khác biệt rất lớn giữa Platon và Ki-tô giáo. Nhưng điều này không che khuất đi các khả năng mở ra giá trị triết học cho đức tin ki-tô giáo, những khả năng vốn có nền móng trên những mục tiêu quan trọng giống nhau nơi cả hai phía.

Diễn tiến của vấn đề trong Kinh Thánh

Trong Cựu Ước

Ban đầu, dân It-ra-en cũng có một quan niệm về cái Chết giống như nơi các xã hội bộ lạc bán khai. Nhưng cái nhìn của họ về thực tại đã phải lần hồi thay đổi, sau khi họ từ bỏ các thần linh thần thoại và tin vào Thiên Chúa độc nhất là Gia-vê. Những thay đổi này đã là đề tài tranh luận trong giai đoạn khủng hoảng của các trường dạy minh triết của họ, vốn được xem cũng có vai trò tương đương với „khai sáng“ ở Hi-lạp. Sau khi đối diện với nhân vật Giê-su và sau đó là với Ki-tô giáo, nhận thức của họ lại một lần nữa rơi vào khủng hoảng và phải thay đổi tiếp.

Lúc đầu, họ ước được „chết già và có được một cuộc sống thoả mãn“, nghĩa là được hưởng dư đầy vật chất đời này và được sống cho tới khi có thể nhìn thấy con đàn cháu đống; đám con cháu này sẽ tiếp nối xây dựng tương lai It-ra-en và chúng một ngày nào đó sẽ thấy được lời hứa của Thiên Chúa thành sự. Họ cho rằng, không có con hay bị chết yểu là một sự can thiệp trái tự nhiên của Chết; đó là một hình phạt ngăn chặn con người không được tham dự vào cuộc sống. Xem ra có thể giải thích tai hoạ này bằng tương quan nhân quả, nghĩa là do hậu quả của tội; nhưng ở đây, trên nguyên tắc, người ta hoàn toàn không đá động gì tới sự Sống và quan niệm của nó về Công Lí. Cái nhìn cổ xưa này, không phải chỉ có nơi It-ra-en mà thôi, gồm cả việc coi Chết không hẳn là một sự huỷ diệt hoàn toàn: Kẻ chết đi vào Shéol (ngục tổ tông), ở đó họ kéo lê một cuộc sống hư ảo trong bóng tối. Họ có thể xuất hiện trở lại, nhưng bị coi là một thứ ma quái nguy hiểm. Họ bị tách hẳn khỏi thế giới người sống, tách hẳn khỏi sự sống, bị đẩy vào vùng phá vỡ

sự sống vì thiếu bặt mọi thông tin liên lạc và giao tiếp. Cái khốn khổ nhất của cõi hư vô là vắng bóng Gia-vê và ở đó không thể ngợi ca Người được, vì giữa Người và kẻ chết không tài nào giao tiếp được với nhau. Như vậy, Chết là một nhà tù muôn đời. Vừa hiện hữu vừa vô hiện hữu; một cách nào đó vẫn có mặt đấy, nhưng chẳng còn sống.

Vì Chết là rơi vào tình trạng vô hiện hữu, nhưng đồng thời cũng không phải là biến mất hoàn toàn, nên không thể coi nó như là một cái gì của tự nhiên được. Do đó, dân It-ra-en đã hình thành nên, đặc biệt qua những lời kinh cầu của họ, một hiện tượng học về Bệnh và Tử. Họ coi Bệnh và Tử là hai hiện tượng tinh thần và đã khám phá ra căn nguyên và nội dung thẳm sâu của chúng. Họ tranh luận đối co với Gia-vê, để qua đó Người thấu hiểu nỗi đau khổ của họ và nhờ vậy tương giao giữa hai bên được nâng lên một cấp độ mới. Họ coi Bệnh là Chết, vì nó cắt đứt mọi giao tiếp liên lạc. Bệnh phá vỡ các quan hệ cuộc sống. Nó huỷ hoại cấu trúc xã hội cũng như cấu trúc bên trong của cơ thể. Con người bị đẩy ra khỏi cộng đoàn bạn hữu, ra khỏi cộng đoàn ngợi ca Thiên Chúa. Bệnh đẩy con người vào móng vuốt của Chết và loại họ ra khỏi phần đất của kẻ sống. Ở đây, Bệnh là thời tiết của Chết, cũng như ngược lại, Chết được hiểu như thời tiết đang ảnh hưởng lên sự sống con người. Bản chất của Bệnh là sự ruồng bỏ, cô lập, cô đơn và như vậy nó đẩy con người vào hư vô. Hiện tượng luận về Bệnh này, vốn trên thực tế trở thành hiện tượng luận về Chết và soi sáng nội dung tinh thần của Chết, cũng bao hàm luôn hiện tượng luận về Sống: Chẳng phải hiện hữu nào cũng là Sống cả. Có những sự sống thực chất chẳng phải là sống. Kéo dài chúng không có nghĩa là bất tử, mà đúng là vô tận hoá một nỗi đau hay một mâu thuẫn. Sự Sống con người, như nó đang có, chưa hẳn là sống. Ta chỉ sống thật sự, khi biết rằng, mình bị ngăn cản sống. Cuộc sống đúng nghĩa là một cuộc sống không có bệnh, không bị cô lập và cô đơn. Đó là một cuộc sống dư đầy của cải, tình yêu, hiệp thông và có thể đụng chạm được với Thiên Chúa. Như vậy, Sống đồng nghĩa với phúc, Chết có nghĩa là hoạ. Sống là ở trong cộng đoàn, Chết là hết quan hệ.

Khía cạnh thuần thể lí của Sống hay Chết biến mất trước sức nặng của hiện tượng nhân bản, xã hội và cuối cùng là thần học; chính điểm này mới là cấu tố nền tảng cho sự Sống con người. Như vậy, tới một lúc nào đó, người ta sẽ phải tự hỏi, phải chăng điều đó đã khiến dân It-ra-en đứng trước suy tư này: Nếu như, một đàng, con người có thể „chết“ về mặt thể lí, nghĩa là mất hết quan hệ cộng đoàn, thì phải chăng, đàng khác, sức mạnh của cộng đoàn và dĩ nhiên sức mạnh của sự hiệp thông với Thiên Chúa đương nhiên phải mạnh hơn Chết thể lí, và như vậy có nghĩa là Sống vẫn tồn tại sau khi thân xác đã rữa tan?

F. Mußner [33] có lí khi bảo rằng, quả thật niềm tin vào Gia-vê đã dẫn người ta đi tới xác tín này: Với sức mạnh của Thiên Chúa, con người có thể đạt tới sự sống vĩnh cữu. Nếu nhận ra được những mối liên hệ đó, hẳn ta sẽ không thể nói, niềm tin vào sự Sống Lại vốn chỉ là một yếu tố xa lạ đã từ ngoài xâm nhập vào Ki-tô giáo. Mà phải nói ngược lại, là quan niệm sơ khai về Shéol đã giúp ta nhìn ra được tình hình đức tin lúc đó: đó là thời mà niềm tin vào Gia-vê chưa phát huy hết hệ quả thâm sâu của nó. Là vì nếu bảo rằng, Chết là cánh cửa cho biết quyền năng của Thiên Chúa Gia-vê chỉ tới đó mà thôi, thì điều này quả mâu thuẫn với niềm tin vào quyền năng vô biên của Người. Làm sao Người chính là sự Sống, có quyền trên sự Sống, mà đồng thời lại phải bó tay trước sự Sống? Như vậy ở đây ta đứng trước một tình trạng không thể lí giải. Rốt cuộc, hoặc là phải dẹp bỏ niềm tin vào Gia-vê, hoặc là phải chấp nhận quyền năng vô biên của Người và như thế cũng là công nhận sự trường tồn của cộng đoàn do Người thành lập.

Phải chăng lòng tin vào Thiên Chúa nơi dân It-ra-en đã dẫn họ tới niềm tin vào sự bất diệt của cộng đoàn của Người? Và hệ quả thần học đương nhiên của điều này là họ cũng tin vào cuộc Sống Đời Đời của con người? Luận điểm này gặp phải một chướng ngại lịch sử khá quan trọng. Có nhiều đoạn trong Cựu Ước cho thấy, lòng đạo nhiệt thành nơi dân It-ra-en khiến họ - cũng giống như nơi các tôn giáo khác trong vùng - thích thú tìm cách giao tiếp với người chết. Dân It-ra-en biết và đã đi theo tập tục tin vào cuộc sống đời sau của người chết như kiểu nơi các dân tộc khác vẫn có. Nhưng, như ta thấy được qua luật cũng như nơi các tiên tri và các sách sử kí, Do-thái giáo đã không nhận vào mình một cách chính thức cái tập tục và sự thực hành nơi dân ngoại đó. Do-thái giáo đã không đơn giản phủ nhận sự „hiện hữu“ của Schéol [34], cũng như trước đó nó đã không tuyệt đối phủ nhận sự hiện diện của các thần linh. Nhưng nó cũng đã không quan tâm gì tới Schéol. Mà ngược lại, tất cả những gì liên quan tới Chết đều bị Do-thái giáo đánh giá là „không thanh sạch“, nghĩa là không thể đưa vào phụng tự, vì chúng cản trở việc tiếp xúc với Thiên Chúa. Như vậy, đây phải chăng là một chọn lựa cá biệt và cố ý của niềm tin vào Gia-vê chống lại *religio humana et pagana* để loại đi việc tin vào Bất Tử dưới mọi hình thức? Vấn đề này có hai điểm để nói:

a) Việc đánh giá tiêu cực tất cả những gì liên quan tới „Chết“ về mặt phụng tự có nghĩa là phủ nhận mọi thứ tín ngưỡng thờ người chết. Nói khác đi: việc phủ nhận các loại thờ tổ tiên (trên thực tế nó vẫn được thực hành rộng rãi) là nguyên do thật sự của việc giải linh cái Chết (coi Chết là chuyện bình thường). Lịch sử tôn giáo rất nhiều nơi cho thấy rõ, việc thờ tổ tiên đã thu hút mọi quan tâm tôn

[33] F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969

[34] Tham khảo 1 Sa 28,3-25; Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966, tr. 61-73, đặc biệt từ tr. 67 trở đi.

giáo của con người và khiến họ đẩy Thiên Chúa tối cao – giờ trở thành *Deus otiosus*: vị thần bị giải nhiệm và vô tích sự - ra khỏi vòng ý thức. Để khỏi bị cuốn theo lực hút của tín ngưỡng thờ tổ tiên và giữ cho hình ảnh Thiên Chúa của mình khỏi bị phá hại, dân It-ra-en buộc lòng phải chống lại nó. Vì niềm tin vào một Thiên Chúa độc nhất và phổ quát - niềm tin này cũng bao hàm việc tin vào tính bất diệt của cộng đoàn Thiên Chúa -, thoạt tiên dân It-ra-en phải nhất quyết khước từ mọi thứ thờ tổ tiên. Cần phải giải linh cái Chết trước đã, thì họ mới có được tư tưởng cá biệt này: Gia-vê là sự sống của kẻ chết.

b) Việc đánh giá tiêu cực tất cả những gì liên quan tới Chết về mặt phụng tự không thể không đưa tới những hệ quả thần học. Nó khiến người ta coi Chết và Tội có liên hệ gắn bó với nhau; Chết gắn liền với việc từ bỏ Thiên Chúa và nó là hình thù cụ thể của việc từ bỏ đó. Chúng ta sẽ còn gặp nội dung này nhiều lần. Và xuất phát từ lập luận đơn giản của mối liên hệ nhân quả, nội dung này sẽ dần dần tự thanh tẩy qua các tư tưởng được loan báo trong Ki-tô Học.

Như vậy, chúng ta có thể xác định rằng, chiều kích Đời Này của niềm tin trong Cựu Ước một đàng là hệ quả của những lối sống cổ xưa vốn diễn ra rất dài trong giòng lịch sử thời Cựu Ước, đàng khác là hệ quả của những đòi hỏi cá biệt của quan niệm về Thiên Chúa. Quan niệm về Thiên Chúa này buộc phải khước từ mọi hình thái thờ người chết và mọi tư tưởng về bất tử hàm chứa trong các tập tục thờ đó. Quan niệm này đồng thời cũng ngăn cản không để cho cái Đời Này nắm giữ tiếng nói cuối cùng. Như vậy, chúng ta đứng trước một tiến trình lịch sử mở và bất ổn, không thể coi đó là một khung tín lí tĩnh được. Chúng ta không dễ vượt qua được những đòi hỏi trái ngược của quan niệm về Thiên Chúa này. Cuối cùng, các tài liệu „khai sáng“ của It-ra-en - các sách khôn ngoan - đã cho chúng ta thấy được cuộc khủng hoảng chung cuộc. Sách Giảng Viên và Sách Gióp, mỗi thứ một cách, cho ta thấy sự thất bại của các tình trạng an lành trước đây, sự thất bại giờ đây có thể nói đã có được lối diễn đạt qui điển của nó.

Cả hai sách phê phán triệt để mối liên hệ nhân quả cũ. Hai tài liệu này phủ nhận mối liên hệ đó và cho rằng, sự Sống và Chết của con người không có một lô-gích cụ thể nào cả (Gv 2,16t). Nơi sách Giảng Viên, điều này dẫn tới một ngờ vực sâu xa: Mọi sự đều vô nghĩa, vô vọng. Ngờ vực này tạm thời đi vào trong thái độ cam phận chịu đựng, trong đó có cả nghi ngờ lẫn tin tưởng: dù vô nghĩa nhưng vẫn cứ sống và vẫn tin vào cái ý nghĩa chưa biết, cho dù vẫn không ngần ngại tự nhủ, thà mình đừng sinh ra thì hơn. Cuộc sống rơi vào khủng hoảng. Gióp còn nêu lên một cách thê thảm hơn cuộc tranh cãi nội bộ trong các trường phái khôn ngoan và việc kết án quan niệm Nhân Quả cũ của It-ra-en. Cao điểm nơi Gióp có lẽ là lời van xin Đấng Thiên Chúa giải phóng chống lại một Thiên Chúa chỉ biết phá hoại vô lí mà ông đã kinh nghiệm (19,22-25): Gióp hi vọng vào Thiên Chúa lòng tin để chống lại Thiên Chúa kinh nghiệm và ông phó thác vào Thiên Chúa lòng tin đó.

Ta thấy ở đây xem ra trỗi lên chút hi vọng về một cuộc sống chung cuộc, cho dù nội dung mập mờ của bản căn không cho phép ta đánh giá được cuộc sống đó mang hình thù ra sao.

Đối với chúng ta, nếu Gióp và Giảng Viên là hai nhân chứng của khủng hoảng cho thấy cuộc sụp đổ lớn rộng của nền minh triết lí thuyết và thực tế vốn có giá trị cho cuộc sống thời đó, thì những cuộc lên đường tiến về cái mới trước đó - có được là nhờ vào những kinh nghiệm lòng đạo mang tính tiên tri và hoàn toàn cá nhân - đã là những yếu tố giúp cho đức tin vượt qua được cơn khủng hoảng. Cuộc lên đường quan trọng thứ nhất xuất phát từ kinh nghiệm đau thương của cuộc lưu đày, thấy được qua các bài ca về người nô bộc của Thiên Chúa trong Deutero - I-sai-a. Bệnh, Chết và bị xua đuổi được nhận diện như là những đau khổ thay thế, và vì thế chúng khiến cho Chết và những gì liên quan tới nó có được một nội dung mới và tích cực: Chết và bị đẩy vào vòng bệnh tật không còn đơn giản là hình phạt do tội, nhưng chính chúng có thể cũng là con đường dẫn tới kết hợp với Chúa, là vì Người đã chịu đau khổ để mở ra cho kẻ khác cánh cửa sự Sống và với tư cách là kẻ khổ đau Người trở thành Đấng Cứu Độ của họ. Đau khổ vì Thiên Chúa và cho kẻ khác có thể là cách thức cao nhất để chứng minh sự hiện diện của Thiên Chúa và để phục vụ sự Sống. Bệnh và Tử không còn là rào cản khiến con người thành ra vô ích và vô nghĩa; vô ích cả với Thiên Chúa, vì họ không thể ngợi ca Thiên Chúa được nữa. Bệnh và Tử chẳng còn bị đẩy vào vùng tuyệt đối trống rỗng của Schéol nữa, nhưng chúng là những khả thể mới giúp con người có thể làm nhiều hơn và có thể trở nên tốt hơn so với việc tham gia thánh chiến hay công tác phục vụ Đền Thánh. Ngay từ thời Sa-mu-en, lòng nhân từ này đã được xem là có giá trị hơn lễ vật. Những quan điểm này rất quan trọng, bởi vì việc nhận diện hiện tượng bề ngoài của Chết và Bệnh, của Bệnh và Schéol vẫn còn đó, và cũng chính vì vậy mà Chết không còn được coi là điều chung quyết, hư vô và án phạt một đi không trở lại nữa, song là lực thanh tẩy và chuyển hoá: Giờ đây, như đã nói, Bệnh và Chết là đường đi và là số phận của kẻ công chính, qua đó người chính trực tiến sâu vào trong lòng từ bi của một công tác phục vụ thay thế. Phải chăng I-sai-a muốn nói đến chuyện sống lại qua đoạn 53,9-12? Điểm này quả thật không quan trọng, vì dầu gì đi nữa trên thực tế phục sinh cũng đã được nói đến rồi: Kẻ chịu đau khổ không còn bị giữ chặt trong âm ti Schéol nữa; nhưng đau khổ là cách để họ băng qua cuộc sống giả bước vào một cuộc sống đích thực và tràn đầy.

Những kinh nghiệm trên đây đã bằng cách này cách khác giúp cho lòng đạo cá nhân - vốn bị chống đối - nơi nhiều Thánh Vịnh được chín chắn và tiến sâu thêm. Cả sau khi trở về từ chốn lưu đày, It-ra-en đã không thể tái lập tình trạng bộ lạc cùng với lực chống đỡ của nó như trước đây. Trên nhiều bình diện, thành phần đạo đức trở thành thiểu số so với thành phần những kẻ vô liêm sĩ và kém lòng tin.

Vì thế, thành phần này phải tìm hiểu ý nghĩa niềm tin của mình bằng cách tự mình đối co với Thiên Chúa, chứ không thể có được sự giúp đỡ của bộ lạc. Ở đây, tôi chỉ muốn nêu ra hai Thánh Vịnh quan trọng cho việc định hướng suy tư. Trước hết là một bản văn loan báo về chuyện sống lại trong thời sơ khai: Thánh Vịnh 16 (đặc biệt câu 9tt). Trong niềm tin tưởng sâu xa vào Thiên Chúa là sức mạnh giải thoát, người cầu nguyện dám cất lên những lời như sau: „Thân xác con cũng nghỉ ngơi an toàn. Vì Chúa chẳng đành bỏ mặc con trong cõi âm ti, không để kẻ hiếu trung này hư nát trong phần mộ… Trước nhan thánh ôi vui sướng tràn trề; ở bên Ngài, hoan lạc chẳng hề vơi.“ Cho dù ở đây niềm tin vào việc sống lại chưa xuất hiện rõ nét, nhưng kẻ cầu khẩn rõ ràng đã nhận chân rằng, Gia-vê mạnh hơn cõi âm ti. Kẻ cầu khẩn cảm thấy được che chở trong tay Chúa, Đấng quyền lực vô song trên sự sống. H.J. Kraus [35], vốn là nhà chú giải rất cẩn thận, đã ghi chú như sau: „Nguồn sống của Thiên Chúa là nền tảng cưu mang thân xác con người *giữa cung lòng sự Chết*. Trong Kinh Thánh Cựu Ước ta chưa thấy có sự xác tín vào việc quyền năng của Thiên Chúa cũng sẽ đưa con người xuyên qua cái Chết để bước vào một sự sống mới. Nhưng niềm tin này rõ ràng đã được Cựu Ước phản chiếu lên một cách nhiệm mầu“.

Thánh Vịnh 73, đặc biệt các câu 22-28 (đây là một trong những Thánh Vịnh ruột của thánh An-tịnh - Augustinus) còn sâu xa hơn. Kẻ cầu khẩn vẫn đứng trước một hoàn cảnh khó khăn như nơi Gióp và sách Giảng Viên. H.J Kraus hoàn toàn có lí khi bảo đây không phải là việc mô tả về một vấn nạn, nhưng là „một khốn khổ cuộc đời không ngừng dâng cao đến độ khiến người ta có thể điên lên được“ [36] và đồng thời cũng là một kinh nghiệm trả lời cho nỗi khổ đó (Tv I, 511). Tác giả Thánh Vịnh thấy được niềm hạnh phúc của kẻ có tội, vì họ chẳng bị án phạt nào. Xem ra họ trở thành như một thứ siêu nhân vượt lên trên tất cả (câu 41t). Thế gian như bị đảo lộn và mọi người chỉ còn biết sống theo họ mà thôi. Người ta quay lưng lại với Thiên Chúa và hoà theo thái độ bất cần của những kẻ quyền lực, những kẻ thành công hay những „thần linh“ bất tử đó. „Miệng chúng chẳng từ xúc phạm trời cao, lưỡi chúng tự do tung hoành cõi đất“ (câu 9). Lòng đạo tín trung trở thành vô nghĩa, hoàn toàn vô ích. Và thật ra: Bao lâu còn suy nghĩ theo quan niệm nhân quả, còn nhìn tôn giáo dưới khía cạnh quyền lợi và công lí trần thế, bấy lâu người ta chỉ nhận được thất vọng và thất bại ê chề mà thôi. Câu trả lời đã đến với tác giả Thánh Vịnh khi ông ở trong Đền Thánh. Nghĩa là ông không tìm ra được lời giải bằng suy tư, bằng cách nhìn vào hay so đo với người khác hoặc bằng cách phân tích vận hành thế giới, tất cả những thứ đó rốt cuộc sẽ dẫn tới một tôn giáo tị hiềm. Ông có được câu trả lời bằng cách chiêm ngưỡng Thiên Chúa,

[35] H.J. Kraus, *Psalmen, I*, Neukirchen 1960, tr. 127.
[36] Kraus, *sđd*, I, tr. 511

qua đó ông nhận ra sự giả dối, vô nghĩa và nghèo nàn của hạnh phúc kia. Ông nhận ra kẻ tị hiềm là một tên điên: một súc vật (câu 22). Và giờ đây xuất hiện một kinh nghiệm phá vỡ mọi nghi ngờ trước đó: „Tay con Ngài nắm chẳng buông chẳng rời. Dắt dìu khuyên nhủ bao lời, một mai đưa tới rạng ngời quang vinh. Con còn ai chốn trời xanh? Bên Ngài thế sự thật tình chẳng ham. Dẫu cho hồn xác suy tàn, thì nơi ẩn náu kỉ phần lòng con, muôn đời là Chúa cao tôn“ (câu 24-26). Harnack có lí, khi bảo chẳng có sức mạnh nào vượt qua được mãnh lực của câu 25 này [37]. Ở đây, chẳng có chút vay mượn gì từ ngoài hay từ các lược đồ triết học lẫn thần thoại, mà chỉ là một kinh nghiệm đơn thuần xuất phát từ sự tương giao thâm tình giữa Thiên Chúa và kẻ cầu nguyện. Từ đó kẻ cầu nguyện có được xác tín, là việc kết hiệp với Thiên Chúa còn mạnh hơn cả sự phân huỷ của thân xác. Đấy mới là thực tại thật, một thực tại đẩy lùi mọi thực tại to lớn khác; so với nó, các thực tại kia chỉ là ảo ảnh và giả dối mà thôi. „Khoảng trống đã được lấp đầy bởi sự kết hiệp với Thiên Chúa, một kết hợp có khả năng phá vỡ mọi chiều kích trần gian“ [38]. Chúng ta đã nói trên kia, truyền thông là Sống, và thiếu truyền thông là Chết. Lời phát biểu thuần thực nghiệm này, qua kinh nghiệm cụ thể của kẻ cầu nguyện, đã dẫn họ đi tới hệ luận quyết định này: Kết hợp với Thiên Chúa *là* thực tại. Đó mới là thực tại đích thực. Cảm nhận này chẳng có chút gì là mô tả, là thêm thắt hay mang chút vết tích suy tư nào cả. Đây vừa là điểm mạnh mà cũng là điểm yếu của bản văn. Cựu Ước chẳng đưa ra một học thuyết về Bất Tử nào cả. Nó chỉ đưa ra một xác quyết đã trải nghiệm, mà rồi đây tư duy và các khả năng của nó sẽ cắt nghĩa và cung cấp thêm hoa trái vào. Nhưng các biểu đồ suy tư này vẫn luôn là những gì chạy theo sau cái nội dung nguyên thuỷ của điều đã được trải nghiệm. Ta sẽ phải nói rằng, đây là một trong những đoạn văn được suy tư nhiều nhất và nó cho phép Cựu Ước tác động nhiều nhất trên Tân Ước. Nó mở ra tư tưởng đầu tiên về việc vượt qua sự Chết, và tư tưởng này chẳng có nguồn gốc nào cả từ các mô mẫu hi-lạp hay ba-tư. Nó hoạt động chẳng cần nhờ vào khái niệm Hồn hoặc vào các quan niệm về Sống Lại. Nó được hình thành hoàn toàn do quan niệm của người Do-thái về Thiên Chúa và về Hiệp Thông cũng như do kinh nghiệm hiệp thông cộng đoàn. Họ hiểu rằng, hướng lên Thiên Chúa và kết hiệp với Người là phương cách để họ có thể vượt thoát Schéol, vốn là thứ luôn có mặt trong cuộc đời họ và không ngừng muốn ăn tươi nuốt sống họ.

Cuối cùng, để kết thúc phần khảo sát Cựu Ước, ta phải nhắc tới nhóm văn bản thứ ba, đó là văn chương viết về tử đạo. Qua kinh nghiệm tử đạo, tín hữu Ki-tô cảm nhận được nỗi chắc chắn của cuộc đời, và đồng thời qua việc tử đạo, họ nhận ra một phương thế mới để thắng vượt sự Chết. Ở đây phải nói đến Sách Đa-

[37] A. von Harnack, *Wesen des Christentums*, 1950, tr. 28.
[38] H. Kraus, *sđd*. I, tr. 520

ni-en 12,2: „Nhiều người trong số những kẻ đang ngủ yên trong miền đất cát bụi sẽ thức đậy; những người này sẽ bước vào cuộc Sống Đời Đời, những người kia sẽ rơi vào nhục nhã, vào nỗi kinh tởm đời đời“. Đấy là đoạn phát biểu về niềm tin sống lại rõ rệt nhất trong Cựu Ước. Đoạn này có liên quan tới những cuộc bách hại Ki-tô Giáo trong vùng đất Hi-lạp, qua đó xuất hiện một số chứng tá đức tin tuyệt vời nhất của It-ra-en. Hình ảnh ba chú thiếu niên bị thiêu sống trong lò lửa là một thí dụ. Đó là biểu tượng ngàn đời về nỗi đau khổ của Dân Thiên Chúa, dù bị nướng trong lò lửa, họ vẫn không ngớt cất tiếng ngợi khen Thiên Chúa.

Bên cạnh Sách Đa-ni-en còn có hai tài liệu được viết ra sau cùng trong toàn bộ kinh sách Cựu Ước, đó là Sách Khôn Ngoan và Sách Mác-ca-bê cuốn thứ hai. Mối liên hệ giữa hai tài liệu này, trên bình diện suy tư cũng như bình diện kinh nghiệm, được biểu hiện đặc biệt rõ nét qua Sách Mác-ca-bê 2 viết về các cuộc tử đạo, mà ta có thể ghi lại một cách khác như sau: Trước cơn bách hại, người tin vào Thiên Chúa tự hỏi, sự sống thân xác của mình quan trọng hơn hay là sự công chính của Gia-vê quan trọng hơn. Họ bị đặt trước chọn lựa giữa lề luật và sự sống thân xác. Ở đây, lối suy nghĩ theo tương quan nhân quả chẳng giúp họ được gì. Trái lại chính vì niềm tin, chính vì sự công chính mà họ đã phải chết sớm và chết trong đau đớn. Tình cảnh đó đã được diễn tả cách rốt ráo trong Thánh Vịnh 73. Đứng trước tình thế này, kẻ tin Chúa nhận ra rằng, công lí của Gia-vê quan trọng hơn sự hiện hữu thể xác, và rằng, ai chết trong lề luật Thiên Chúa, kẻ đó chẳng rơi vào hư không, nhưng họ bước vào một thực tại đích thật, bước vào chính sự sống. Rõ ràng, công lí và sự thật của Thiên Chúa không chỉ là những ý tưởng hay lí tưởng, nhưng là „sự thật“ trong nghĩa thực tại hoàn toàn cụ thể: Ai bước vào trong thực tại này, kẻ đó không rơi vào hư không, nhưng bước vào trong sự sống. Quan điểm này đã được nói lên trong Sách Khôn Ngoan câu 3,1tt và 16,13 (tham khảo cả với 2,3). Sách Khôn Ngoan đã mượn tư tưởng hi-lạp để nói lên điều đó. Nhưng không phải vì thế mà lầm tưởng rằng, ở đây lối nghĩ hi-lạp đã thắng thế tư tưởng do-thái. Thật ra, lòng trung tín của các vị tử đạo được nói tới trong Khôn Ngoan 3, trên căn bản, cũng không khác gì tâm tình đã được đề cập từ I-sai-a 53 cho tới Thánh Vịnh 73. Là vì giờ đây ta biết rõ, tất cả những sách đó, kể cả Sách Gióp, chung quy đều xuất phát từ một hoàn cảnh tử đạo giống nhau. Và ta cũng biết rằng, qua lộ trình của Cựu Ước, chính sự đau khổ phải chịu và việc vượt qua được đau khổ đó bằng tinh thần đã trở thành điểm diễn giải phân biệt đâu là thực tại và đâu chẳng phải là thực tại, và đấy cũng là chỗ cho thấy việc hiệp thông với Thiên Chúa là nguồn mạch của cuộc sống đích thật. Còn ra, việc Mác-ca-bê 2 cũng như Đa-ni-en đã mang vào nội dung sách mình mô hình tư duy đông phương (Sống Lại) và xem minh triết là một sản phẩm xuất phát từ Hi-lạp (Hồn trong tay Thượng Đế) chỉ là chuyện phụ thuộc. Điều quan trọng sâu xa hơn ở đây là kinh nghiệm cho rằng, kết hiệp với Thiên Chúa thì có được sự sống đời sau. Nhận thức

xuất phát từ niềm tin sâu xa này cũng không khác gì kinh nghiệm của Platon trước cái chết vì công lí của Socrates. Đây chính là vạch nối giữa tư duy kinh thánh với triết học Platon, và cũng nhờ nó mới có được sự gặp gỡ của các truyền thống này.

Ý nghĩa của Chết và Sống trong Tân Ước

Chúng ta nhận ra sự thống nhất giữa Tân và Cựu Ước, khi nhìn vào sự phát triển gay go trong suốt quá trình Cựu Ước. Kinh Thánh Tân Ước chẳng cần phải đưa ra tư tưởng mới nào cả. Cái mới nơi Tân Ước là nó thu nạp vào mình tất cả những dữ kiện đã có, tập trung chúng lại và rồi từ đó nói lên ý nghĩa cao cả chưa được nói ra của nó: đó là cuộc tử đạo của vị chứng tá trung thành Giê-su và sự phục sinh của Người. Cuộc tử đạo và sống lại của Đấng Công Chính này là sự hiện thực hoá của cái viễn ảnh đã được nói tới trong Thánh Vịnh 73 và của niềm hi vọng chắc chắn đã được nói tới trong Mác-ca-bê 2. Qua cuộc phục sinh của đức Ki-tô, tiếng kêu cứu vô vọng của lòng tin đã được đáp trả.

Chỉ còn lại câu hỏi, Tân Ước đã đánh giá như thế nào về Chết. Về điểm này, trước hết phải nói rằng, Tân Ước vẫn giữ nguyên hướng đi căn bản của Cựu Ước. Cho dù Tân Ước tôn vinh Thập Giá, nó vẫn không đề cao và ngợi ca cái Chết như trước đó người ta yêu sự Sống. Tân Ước cổ võ sự Sống và coi cái Chết như là một điều gì chống lại Thiên Chúa. Điểm này một lần nữa được nhấn mạnh vào cuối Kinh Thánh, trong Sách Khải Huyền 20,13tt: Cuối cùng thì biển, biểu tượng thần thoại cho địa ngục và thế giới của sự Chết, phải trả lại những kẻ chết. Giờ đây sự Chết và Hades, nghĩa là hành vi chết và tình trạng xảy ra sau đó, tất cả sẽ bị ném vào biển lửa và bị thiêu rụi đời đời. Sự Chết không còn nữa. Chỉ còn có sự Sống.

Thư thứ 1 gởi tín hữu Cô-rin-tô, đoạn 15, cũng nói y như thế. Chết bị đánh giá là „kẻ thù cuối cùng“ (15,26). Kết thúc của cái Chết là sự thống trị của Thiên Chúa độc nhất, là sự thống trị của sự Sống toàn thắng, sự Sống sẽ đẩy lùi bóng sự Chết ra khỏi nó. Như vậy, quan điểm nền tảng của Ki-tô Giáo cũng như của Cựu Ước rõ ràng ngược lại với quan điểm của các tôn giáo lớn khác. Chẳng hạn như nơi lòng đạo của Phật giáo ở Ấn-độ. Mục tiêu tối thượng của Phật giáo là diệt cơn khát của Hữu, vì Hữu được coi là cội nguồn sâu xa nhất của Khổ. Ki-tô Giáo hoàn toàn ngược lại; nó biến khát vọng hiện hữu thành khát vọng chính Thiên Chúa và coi đó là nguồn cứu rỗi dư đầy.

Nhưng đồng thời Tân Ước cũng được xác định bởi sự kiện mà ta vừa nói ở trên. Sự kiện này xem ra, chỉ là xem ra mà thôi, đã đẩy lời giải đáp lùi lại phía sau: Chính đức Ki-tô là Đấng Công Chính thật sự, mà vì công chính nên Người là kẻ chịu đau đớn và bị đẩy vào chỗ chết. Đấng Công Chính bước xuống ngục tổ tông (Schéol), nơi vốn là vùng đất bất xứng và ở đó Thiên Chúa không được vinh

danh. Nhưng chính việc Thiên Chúa, qua Đức Giê-su, bước xuống Schéol mà cõi chết chẳng còn là vùng đất tăm tối xa cách Thiên Chúa và vắng bóng mọi yêu thương của Người nữa. Qua Đức Ki-tô, chính Thiên Chúa đã bước vào cõi chết và Người đã biến vùng thiếu vắng truyền thông này trở thành nơi hiện diện của Người. Đấy không phải là một cách để tụng ca cái Chết. Bởi vì Thiên Chúa qua Đức Ki-tô đã bước vào Schéol, nên sự Chết đã bị Người giải toả và vượt qua.

Nhưng phải chăng như vậy có nghĩa là người ta đã đảo ngược việc đánh giá? Cho tới lúc này, chính sự Sống có giá trị như là sự cứu độ. Và giờ đây, đối với con người, chính cái Chết lại trở thành sự Sống. Khi loan báo Thập Giá là nguồn cứu độ cho con người, ta đương nhiên đưa cái Chết vào tâm điểm của việc loạn truyền đức tin. Đó phải chăng là thái độ hồ nghi sự Sống và đề cao cái Chết? Để trả lời, chúng ta phải nhớ lại hiện tượng học về Chết và Sống do Cựu Ước hình thành nên; điểm này dễ dàng kiểm chứng qua kinh nghiệm cá nhân. Chúng ta đã biết, sự Sống hàng ngày như nó vẫn diễn ra, thường chỉ là một cái bóng của sự Sống, chỉ là một thứ Hades, qua đó chúng ta thỉnh thoảng chỉ mường tượng ra được một chút nào đó về sự Sống thực mà thôi. Chung quy là vì đa số con người bình không trực tiếp khao khát sự Bất Tử: Xem ra chẳng ai muốn kéo dài mãi mãi sự Sống như nó vẫn đang diễn ra. Nhưng điều đó không có nghĩa, như vậy là họ đương nhiên muốn có được một cái Chết không đau và muốn đẩy lùi Chết được chừng nào có thể, cũng như muốn làm sao trước đó có được một cuộc sống hưởng thụ dư đầy. Trong con người có một cảm nhận nguồn cội chống lại điều đó, được Nietzsche diễn tả ra qua câu sau đây: „Mọi thú vui đều muốn kéo dài mãi mãi, đều muốn đạt tới một mãi mãi thẳm sâu“. Có những phút giây ta chẳng bao giờ muốn chúng qua đi. Ta muốn cái cảm nhận đạt được trong đó cứ kéo dài mãi mãi. Nhưng rồi phút giây đó, cảm giác chốc lát đó vẫn qua đi. Đấy là nỗi buồn đích thực của cuộc sống con người.

Nhưng cái giây phút, trong đó con người chợt nhận ra sự Sống thực, mang hình hài như thế nào? Đó là khoảnh khắc của tình yêu; khoảnh khắc này đồng thời trở thành khoảnh khắc của sự thật và cũng là giây phút khám phá cuộc đời đối với người đó. Ước vọng Bất Tử nẩy sinh từ kinh nghiệm yêu thương, từ kinh nghiệm cộng đoàn hiệp thông, từ kinh nghiệm với Thiên Chúa và từ yêu sách giữa Người với tôi, chứ nó không nẩy sinh từ một cuộc sống thiếu trọn vẹn vì khép kín và cô độc. Việc khám phá ra sự Sống thực bao hàm việc vượt qua cái Tôi và từ bỏ nó. Ước vọng Bất Tử chỉ thành tựu, khi con người dám đi ra khỏi chính mình và từ bỏ mình. Nếu mầu nhiệm sự Sống tương đồng với mầu nhiệm tình yêu, thì nó cũng gắn liền với biến cố sự Chết.

Như vậy, chúng ta lại trở lại với thông điệp ki-tô giáo về Thập Giá và với lối giải thích của nó về sự Sống và Chết. Ki-tô Giáo dạy ta coi Chết không chỉ là sự kết thúc của cuộc sống thể xác mà thôi. Chết vẫn không ngừng hiện diện trong

cuộc sống thường ngày khép kín, không thật và trống rỗng của ta. Cơn đau thể xác và bệnh tật, vốn là những thứ báo trước cho cái Chết, đe doạ cuộc sống thật của ta ít hơn là việc chính ta bỏ bê cuộc sống, việc chính ta coi thường những hứa hẹn của sự sống và cuối cùng để mình rơi vào hư vô.

Nếu giờ đây thử sắp đặt lại những gì đã suy tư ở trên, ta sẽ nhận ra rằng, hiện tượng Chết được diễn tả bằng ba chiều kích rất khác nhau như sau:

1. Chết hiện diện như là sự vô hiệu hoá một cuộc sống giả, trống rỗng.
2. Chết hiện diện như một tiến trình phân hủy thể lí; tiến trình này kéo dài suốt cuộc sống, thấy rõ qua bệnh tật và kết thúc nơi cái Chết thể xác.
3. Gặp Chết trong mạo hiểm tình yêu quên mình vì kẻ khác; gặp Chết qua việc từ bỏ lợi riêng vì sự thật và công lí.

Như vậy câu hỏi được đặt ra: Trước hết ba dung mạo Chết này có liên quan gì với nhau không và thứ đến chúng liên hệ thế nào với cái chết của Đức Giê-su? Trả lời hai câu hỏi này chúng ta sẽ hiểu được ý nghĩa cái Chết theo Ki-tô giáo. Khởi điểm lời giải nằm nơi điểm thứ hai, nghĩa là nằm nơi những yếu tố sinh lí của con người, Chết trước hết và trên hết được hiểu là sự kết thúc sự sống sinh lí. Đau và bệnh không những làm tê liệt thể xác, mà cả tinh thần con người. Nhưng chúng đồng thời cũng có thể phá vỡ lòng tự mãn và tình trạng chai lì tinh thần để đưa con người gặp lại chính họ. Cuộc chống trả lại với đau đớn là chốn quyết định của nhân sinh, bởi vì đó là nơi buộc họ phải đối diện với thực tế này: họ không có quyền gì cả trên đời mình, họ không làm chủ được cuộc sống. Trước cơn đau, họ có thể phản ứng bằng hai cách. Hoặc là chống lại bằng cách gồng mình rán sức chịu đựng, để rồi kết cuộc có thể rơi vào tình trạng bực bội thất vọng. Hoặc là cố gắng tín thác vào nguồn lực bên ngoài, an tâm để cho lực đó dẫn mình đi, mà chẳng phải chuốc lấy âu lo vào mình. Khi đó, thái độ của họ trước cơn đau, trước sự hiện diện của cái Chết trong cuộc đời sẽ hoà lẫn vào thái độ nền tảng mà ta gọi là tình yêu. Là vì giờ đây họ hiểu ra, họ bất lực trước cuộc sống của chính mình. Họ không những bất lực về mặt thể lí, bó tay trước cơn bệnh. Mà đồng thời cũng hiểu ra, bất lực đó vốn là một vấn nạn nền tảng của nhân sinh; vì thế họ cần phải nỗ lực để được yêu, và như vậy họ sẽ nhận ra tình yêu đúng là của ăn đích thực cần thiết cho tâm hồn mình. Nhưng tình yêu, vốn là của ăn cần nhất cho con người, là thứ ta không thể tự tạo ra được. Ta phải chờ nó, không phải muốn là có được ngay. Dĩ nhiên ta có thể bực bội trước sự lệ thuộc đó, muốn dũ bỏ quách nó đi, có thể biến nó thành một thứ thoả mãn nhu cầu có được mà chẳng cần chi tới nỗ lực phiêu lưu của tinh thần và con tim. Nhưng ngược lại, ta cũng có thể chấp nhận nó, phó thác mở lòng mình ra với xác tín rằng, quyền lực nào đã muốn như thế thì quyền lực đó cũng sẽ không lừa dối ta.

Tắt lại, cuộc đối phó với cái Chết thể lí đẩy con người tới cội nguồn nền tảng của chính mình. Nó đặt họ trước quyết định, muốn chấp nhận cấu trúc „tình yêu“ hay muốn lấy cấu trúc „quyền lực“ để đối phó lại với nó? Nhưng điểm này lại dẫn tới một câu hỏi cơ bản: Liệu ta có thể chấp nhận yêu sách của cái Chết thể lí, vốn luôn diễn ra trong suốt cuộc sống, bằng thái độ tin tưởng, từ đó dẫn tới tinh thần nền tảng của tình yêu, hay ta lại để mất đi những cung ứng đẹp nhất của cuộc đời bằng cách ngồi chờ một thực tại vốn không có hoặc sẽ không xảy ra như mình muốn? Nếu cho tới lúc này những suy tư của ta trên đây cho thấy mối liên hệ chặt chẽ giữa ba ý nghĩa của „Chết“, thì giờ đây, chúng đặt ta trước câu hỏi, đâu là tương quan của chúng đối với quan điểm ki-tô giáo.

Thiên Chúa, chính Đấng đã chết trong Đức Ki-tô, là một Thiên Chúa đã chu toàn cấu trúc tình yêu hoàn hảo vượt ngoài mọi mong đợi và đã biện minh cho niềm tin cậy, mà nếu không có nó, con người rốt cuộc chỉ có một cách duy nhất là tự huỷ hoại mình. Ki-tô hữu cùng chết với cái chết của Đức Ki-tô – câu truyền tụng này giờ đây mang một ý nghĩa hoàn toàn thực tế: Chết là một quyền lực vượt ngoài tầm tay con người và nó hạn chế sự Sống con người khắp nơi; nó không phải là một quy luật thiên nhiên đui mù, nhưng là một tình yêu tự trao cho con người bằng cách để chết cho con người và cùng với con người. Ki-tô hữu biết điều này: Sự từ bỏ mình, một nỗ lực phải thực hiện liên lỉ cả đời, có thể hoà chảy với ý nghĩa nền tảng của một cuộc sống được hình thành do tình yêu, và họ tin rằng, tình yêu này là một quà tặng chứ không phải là điều có được bằng sức mạnh. Chết là kẻ thù của con người. Nó muốn trấn lột con người, muốn cướp đi cuộc sống của họ. Nhưng con người sẽ chiến thắng nó, khi họ dùng tình yêu phó thác để chống lại sự trấn lột đó, và như thế, họ biến cuộc trấn lột trở thành điều lợi cho cuộc sống. Sự Chết đã bị tiêu diệt trong Đức Ki-tô, nó bị tiêu diệt bởi sức mạnh của một tình yêu vô biên mà Người lãnh nhận từ Cha; nó bị tiêu diệt, khi ta bước vào cõi chết cùng với Đức Ki-tô và trong Đức Ki-tô. Vì thế tinh thần ki-tô giáo trái ngược với quan điểm hiện đại. Con người thời nay ao ước một cái Chết đột ngột, một cái Chết chỉ kéo dài trong khoảnh khắc và như vậy họ muốn xoá đi khỏi cuộc sống mọi chiều kích siêu hình. Bằng cách chấp nhận cái Chết chuyển hoá, vốn xuất hiện liên tục trong cuộc sống, con người sẽ trưởng thành cho một cuộc sống đích thực và mãi mãi.

Giờ đây, khi ngẫm lại những suy tư trên đây cùng với ý nghĩa về việc tử đạo, mà ta đọc được trong tiến trình biến chuyển của Kinh Thánh, chúng ta sẽ nhận ra thêm một chiều kích nữa. Cái Chết của con người không chỉ tóm gọn vào gây phút người đó tắt thở mà thôi. Cũng vậy, việc tham dự vào cuộc tử đạo của Đức Ki-tô không chỉ gói trọn vào giây phút người đó bị hành hình vì đức tin. Trên căn bản, sự tham dự này cũng mang một tấm áo bình thường, không có gì đặc biệt: Nó bắt đầu từ việc sẵn sàng hàng ngày chấp nhận đặt Đức Tin, Chân Lí và

Công Lí lên trên sự an sinh của chính mình. Nhưng nếu nhìn kĩ hơn, ta sẽ thấy rằng, chỉ khi đặt Chân Lí lên trên quyền lợi riêng tư thì con người mới thấu hiểu được nhau. Ở đây ta phải đặt ra câu hỏi: Tại sao con người có thể hiệp thông (thông tri) với nhau và bằng cách nào? Họ hiệp thông với nhau được, chính là vì bên trên họ có còn một cái gì vừa là chung mà cũng vừa là riêng của từng người trong họ, đó là cái thứ ba, Lề Luật và Sự Thật. Và cả ở đây nữa, một niềm tin vào Chân Lí như thế chỉ có thể có được trọn vẹn, nếu như Chân Lí này hiện diện thật sự và nó có sự đáp trả lại lòng tin của ta. Tất cả điều này trùng hợp với những gì đã nói ở trên: Tử đạo với Đức Ki-tô là một tiến trình đặt Sự Thật lên trên cái Tôi riêng tư, tiến trình này cũng đồng nhất với chuyển động của tình yêu. Nếu trên căn bản, Chết mang tính cách vô hiệp thông /vô thông tri, thì cái chuyển động đưa tới „hiệp thông“ cũng đồng thời là cái chuyển động dẫn tới sự Sống đích thật. Và rồi chỉ có tiến trình từ bỏ cái Tôi này mới mở ra cho ta thấy được đâu là Schéol, đâu là hư không và đâu là thả mặc cho hư vô vốn có mặt trong lòng kiêu căng tự đại, trong ý chí tham sống chẳng màng chi lề luật của ta, và rồi từ trong tiến trình chết này sẽ mở ra tiến trình sự Sống đích thật.

Từ đó ta mới hiểu ra, Ki-tô Giáo muốn nói gì, khi bảo rằng, con người được „công chính hoá“ (được cứu rỗi) nhờ đức tin trong phép rửa tội. Giáo huấn công chính hoá nhờ đức tin, chứ không phải nhờ việc làm, như vậy, dạy ta hiểu rằng: chỉ có được công chính, khi ta tham dự vào cái chết của Đức Ki-tô, nghĩa là bước vào con đường „tử đạo“ của Người, bằng việc hàng ngày nỗ lực đặt Lề Luật và Sự Thật lên trên cuộc sống đơn thuần của mình, và ta làm tất cả điều này trong tinh thần yêu thương bắt nguồn từ đức tin. Ngược lại, chủ trương công chính hoá bằng việc làm có nghĩa là con người bị giam hãm trong quan niệm nhân quả, họ muốn tự cứu bằng chính năng lực của mình. Trong nhiều trường hợp, chủ trương này có thể khoác vào mình nhiều hình thái khéo léo, nhưng tựu trung rồi cũng quy về một mô thức như nhau. Công chính hoá nhờ việc làm, nhờ vào những gì do chính mình thực hiện, trên căn bản có nghĩa là con người muốn tự mình xây lâu đài bất tử cho mình; họ muốn hưởng thụ cho đã cuộc sống. Nhưng ước muốn đó cũng chỉ là ảo ảnh, dù ở bất cứ địa hạt nào và thời đại nào, đặc biệt là ngày nay với nỗ lực khoa học cao siêu muốn dùng nghiên cứu y khoa để chặn đứng cái Chết. Với chủ trương tự mình „biến sỏi đá thành cơm“ đó, mà chung quy cũng là chủ trương từ chối hiệp thông, con người nhắm mắt trước thực tại và trước sự thật về chính mình. Con người chỉ là một thực tại tạm bợ và bất lực, đó mới chính là sự thật của con người. Càng cố bám vào chính mình bao nhiêu, con người càng rơi vào hư không bấy nhiêu. Chỉ khi bám vào Sự Thật và Lề Luật, họ mới có được hiệp thông, mà hiệp thông chính là sự Sống. Con người không bao giờ tự mình tạo được sự Sống, nhưng đó là một món quà trao ban bởi kẻ khác: Đức Tin mang lại sự Sống, chứ không phải việc làm.

Con đường của thần học Thập Giá hay của giáo huấn thánh Phao-lô về công chính hoá hoàn toàn không phải là con đường tiêu cực. Việc hướng về Sự Thật, Lề Luật và Tình Yêu, trái lại, chính là một diễn tiến nhận lãnh, đồng thời là một hoạt động cao độ của con người. Cũng vậy, việc phủ nhận vai trò của „việc làm“ không có nghĩa là từ chối bổn phận làm lành. Trái lại, đó là hoàn toàn chấp nhận sự Sống như một hiệp thông trong Sự Thật, hiệp thông này đã có được hình hài con người trong vị tử đạo đã phục sinh là Đức Ki-tô.

Tóm lại, như vậy chúng ta đã đi tới điểm cho thấy mối liên kết sâu xa và sự đơn giản của cuộc sống ki-tô hữu. Giờ đây ta có thể khẳng định như vầy: Dù tôi có nói, căn bản của Ki-tô Giáo là huyền nhiệm vượt qua của sự Chết và Phục Sinh; hay nói, trọng điểm duy nhất của Ki-tô Giáo là sự công chính hoá bởi Đức Tin; hoặc bảo, nền tảng của Ki-tô Giáo là Thiên Chúa ba ngôi và như vậy Tình Yêu là căn bản toàn diện và duy nhất, thì ở đây cả ba lối nói đều cùng một nghĩa. Cả ba đều cùng nói lên một điểm: tham dự vào cuộc tử đạo của Đức Ki-tô; cái chết của Người sẽ trở thành Tình Yêu và Đức Tin, khi tôi chấp nhận và để cho Thiên Chúa làm chủ cuộc đời mình; Thiên Chúa chỉ có thể là Tình Yêu khi Người là ba ngôi và chỉ có Thiên Chúa tình yêu mới khiến cho địa cầu này trở nên dễ sống.

Và cuối cùng, chính nơi đây, ta nhận ra điểm này: Khi suy tư về sự Chết là cái riêng tư nhất của con người, ta thấy Cánh Chung Luận ki-tô giáo không phải là cuộc chạy trốn vào đời sau để tránh các bổn phận chung của đời này và nó không phải là cuộc rút lui vào trong việc cứu rỗi linh hồn riêng cho mình mà thôi. Căn bản của Cánh Chung Luận này chính là việc chấp nhận Lề Luật chung như nó đã bảo đảm cho ta nơi Đấng đã hi sinh sự sống mình vì Lề Luật của toàn thể nhân loại và nhờ đó đã mang lại Lề Luật cho họ. Ta còn thấy thêm rằng, Cánh Chung Luận là một khuyến khích, có thể nói cũng là một yêu cầu cấp bách đòi hỏi con người phải dám liều thân cho Lề Luật và Sự Thật. Cánh Chung Luận chính là yêu sách buộc cuộc đời phải hướng về Lề Luật, Sự Thật và Tình Yêu.

Những hệ quả luân lí ki-tô giáo đối với sự Chết

Chấp nhận toàn bộ cuộc sống

Đức tin ki-tô giáo hướng đến sự Sống. Ki-tô hữu tin vào một Thiên Chúa sống động. Tiêu đích của Ki-tô Giáo là sự Sống. Vì thế Ki-tô hữu chấp nhận sự Sống trong mọi cấp độ, coi đó như quà tặng và phản ảnh Thiên Chúa, vì Thiên Chúa chính là sự Sống. Ki-tô hữu chấp nhận sự Sống, dù nó bị phủ mờ bởi bệnh

tật. Dù thế, nó vẫn là quà tặng của Thiên Chúa, vẫn là cơ hội mở ra những khả thể và ý nghĩa mới cho cuộc sống. Vì thế, không có sự Sống nào gọi là „không đáng sống“ đối với Ki-tô hữu cả. Mọi sự Sống, dù ở hoàn cảnh nào, đều là tặng phẩm của Thiên Chúa trao ban; và qua chính đòi hỏi của tình yêu phục vụ tha nhân, nó có thể làm cho con người phong phú và tự do thêm.

Ý nghĩa của đau khổ

Ki-tô hữu hiểu rằng, cuộc sống con người không chỉ thuần sinh lí, nó còn có một ý nghĩa bao quát và cao cả hơn. Tinh thần không phải là „đối thủ của linh hồn“, mà là sự Sống phong phú hơn, lớn lao hơn.

Con người chỉ gặp lại mình, khi họ chấp nhận Sự Thật và Công Lí như là nơi chốn của một cuộc sống đích thật, cho dù sự chấp nhận này trong suốt lịch sử loài người luôn mang tính chất của một cuộc tử đạo. Đức tin không tìm kiếm đau khổ, nhưng Ki-tô hữu biết rằng, nếu không có khổ nạn, sự Sống sẽ bị giới hạn, không phát huy hết ý nghĩa bao quát của nó. Nếu một cuộc sống tràn đầy đòi hỏi phải có đau khổ, thì như vậy, đức tin không cho phép ta „lãnh đạm“, nghĩa là tìm cách trốn tránh đau khổ, vì nó trái với bản chất của con người.

Về chuyện tìm cách trốn tránh đau khổ, ở đây ta hãy bình tâm tĩnh trí một lúc để suy nghĩ thêm. Có hai hướng tránh đau khổ. Một lối „lãnh đạm“ bằng cách hướng thượng, như ta thấy nơi chủ trương khắc kỉ hay nơi các Đạo á châu. Nhờ vào những thuyết phục tinh thần, con người đạt tới một sự tự chủ nào đó khiến họ đẩy lùi được đau khổ, vì họ coi đau khổ vốn là một cái nghiệp thay đổi và xa lạ từ bên ngoài. Epikur là người chủ trương tránh đau khổ „hướng hạ“, ông dạy con người ta kĩ thuật hưởng thụ cách làm sao loại được đau khổ ra khỏi cuộc sống mình.

Người ta có thể đạt tới một mức điêu luyện nào đó ở cả hai cách và có được ít hoặc nhiều thành công mĩ mãn. Nhưng cả hai cách đều dẫn tới thái độ kiêu căng phủ nhận thân phận con người. Họ âm thầm tự coi mình là thần thánh, và như vậy phủ nhận sự thật về con người. Cái gì ngược với sự thật, cái đó là giả dối, rốt cuộc chỉ đưa tới phá hoại và hư vô. Lại nữa, kĩ thuật đó không giúp người ta nhìn ra được tầm lớn thật sự của sự Sống. Dĩ nhiên cũng không được quên rằng, giữa Epikur và kĩ thuật tinh thần á đông có một khoảng cách lớn; các kĩ thuật tinh thần cao cấp á đông thường lại đòi hỏi phải kinh qua khổ mới đạt được tình trạng hết khổ.

Từ đó (chứ không phải từ một đối lập phiếm diện giữa Kinh Thánh và tư tưởng hi-lạp) ta mới hiểu ra, tại sao cái chết của Đức Ki-tô khác hẳn với cái chết của Sokrates. Đức Ki-tô chết không với thái độ thanh thản cao thượng như nơi nhà hiền triết. Người chết trong kêu la, sau khi đã trải qua cơn âu lo lớn vì bị bỏ

rơi. Ngược lại với sự kiêu hãnh quá lố muốn bằng Thiên Chúa, cái chết của Đức Ki-tô là sự chấp nhận tận cùng đến tận đáy vực thân phận con người (Pl 2,6-11).

Ngày nay, với những khả năng khoa học mới, đề tài tránh đau khổ lại mang một tầm ý nghĩa như chưa bao giờ có. Người ta nỗ lực dùng y khoa, khoa sư phạm, tâm lí học và bằng cách thiết lập một xã hội mới để giải trừ đau khổ, hầu giải phóng toàn diện con người. Dĩ nhiên ta có thể và nên dùng mọi cách đó để làm giảm khổ đau. Nhưng ý chí muốn giải trừ hẳn mọi đau khổ cũng đồng nghĩa với việc khinh thường tình yêu và như vậy là đẩy lùi chính con người. Những nỗ lực đó là nguỵ thần học, chúng chỉ dẫn tới một cái Chết trống rỗng và một sự Sống vô nghĩa. Ai từ chối đau khổ, kẻ đó từ chối sự Sống. Trốn tránh đau khổ là trốn tránh sống. Khủng hoảng của thế giới phương tây bắt nguồn trước hết từ một nền giáo dục và một triết lí nhắm tới một sự cứu rỗi bỏ qua Thập Giá, chống lại Thập Giá và như thế chống lại ngay Sự Thật. Hãy xác định một lần nữa: Không ai chối cãi giá trị tương đối của các con đường giảm khổ trên đây. Chúng có thể có ích cho con người, nếu ta nhận thức được rằng, chúng chỉ là một thành phần trong một toàn thể lớn hơn. Nếu chỉ có chúng mà thôi thì kết cuộc sẽ là trống rỗng. Là vì rốt cuộc chỉ có duy nhất câu trả lời giải đáp được yêu sách vô tận của tình yêu mới thoả mãn được con người. Chỉ có sự Sống Đời Đời mới giải đáp thoả đáng cho câu hỏi của con người về sự Sống và cái Chết của họ ở trần gian này.

Chương 5
Hồn bất tử và Xác sống lại

Đặt vấn đề

Trong mấy thập niên qua, vấn đề Hồn bất tử và sự Sống Lại đã càng ngày càng làm thay đổi toàn bộ phong cảnh thần học và đời sống thiêng liêng. Vấn đề này được Oscar Cullmann nêu lên bằng một câu ngắn gọn và thê thảm như sau: „Nếu ngày nay ta hỏi một Ki-tô hữu trung bình, bất luận công giáo hay tin lành, có học rộng hay không, về giáo huấn của Thánh Kinh Tân Ước liên quan tới số phận con người sau khi chết, thì ngoài một đôi trường hợp đặc biệt, ta sẽ có câu trả lời như sau: ‚Linh hồn bất tử'. Lối trả lời như vậy quả là một trong những cái hiểu lầm lớn nhất của Ki-tô giáo"[39]. Nhưng câu trả lời này, vốn trước đây được coi là đương nhiên, giờ đây xem ra chả còn mấy ai dám lặp lại, vì cái nhận xét coi đó là một sự hiểu sai Kinh Thánh đã lan truyền nhanh một cách lạ lùng tới mọi cộng đoàn giáo xứ, trong khi họ vẫn không có được một câu trả lời cụ thể nào khác thay thế. Kẻ dẫn đường cho quan điểm mới - chối bỏ Hồn bất tử - này là các nhà thần học tin lành Carl Stange (1870-1959) và Adolf Schlatter (1852-1938). Trong cuốn sách viết về Cánh Chung xuất bản lần đầu vào năm 1922, Paul Althaus cũng gần như hoàn toàn ngã theo quan điểm của hai ông này. Các tác giả này đã căn cứ vào Kinh Thánh và Luther để bác bỏ đi quan điểm có sự tách rời giữa Hồn và Xác, và họ coi đó là chỉ là sản phẩm của thuyết nhị nguyên của Platon. Dĩ nhiên, vì phân biệt Hồn - Xác nên mới có câu trả lời Hồn bất tử. Họ bảo: Kinh Thánh chỉ dạy rằng, khi chết, con người „chết cả hồn lẫn xác", và có như thế mới biện minh được sự kiện phán xét sau khi chết, như Kinh Thánh đã nói vô cùng rõ về điểm này. Như vậy, theo họ, Ki-tô Giáo không được nói chuyện Hồn bất tử, mà chỉ được phép nói tới việc Sống Lại của con người toàn diện mà thôi; và thay vì chú trọng tới việc tôn thờ cái Chết gắn liền với nền cách chung hướng về trời như hiện nay, Ki-tô Giáo phải hướng về ngày phán xét và xem đó là

[39] O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*? Stuttgart 1962, tr. 19.

nguồn hi vọng duy nhất. Năm 1950 Althaus cố gắng điều chỉnh lại một số điều ông đã phổ biến rộng rãi trước đây. Ông cho hay, chính Kinh Thánh cũng biết đến mô hình „nhị nguyên“, chính Kinh Thánh không những đề cập tới việc chờ đợi ngày tận thế, mà cũng còn nói đến một thứ hi vọng về trời của cá nhân. Althaus cố biện minh rằng, Luther cũng có một quan điểm như thế. Và ông viết: „Như vậy, Cánh Chung Luận ki-tô giáo không chống lại *chính chuyện bất tử*… Cái khó chịu, mà chúng ta trong thời gian qua thường tạo ra bởi việc chống đối này, không phải là cái xuất phát từ Kinh Thánh!“[40]. Thời đó, trong các cuộc luận bàn, quan điểm mới của ông hầu như được mọi người tán đồng [41]. Dù thế, nó cũng chẳng tạo được quan tâm nào thêm trong các cuộc luận bàn nối tiếp. Quan điểm cho rằng, Kinh Thánh chẳng đề cập gì tới Hồn, đã ảnh hưởng mạnh đến nỗi chính Vatican đã cho gạch bỏ chữ *anima* (Hồn) khỏi phụng vụ lễ cầu hồn trong Sách Lễ Rô-ma bản in năm 1970; chữ đó cũng bị bỏ luôn trong nghi thức an táng.

Do đâu mà một truyền thống hết sức quan trọng và đã bám rễ chặt trong Giáo Hội từ Cổ Thời đã bị bác bỏ nhanh như thế? Nếu chỉ có mỗi lí chứng cho rằng, Kinh Thánh xem ra không nói tới Hồn mà thôi, thì không đủ để quật ngã nó. Sức mạnh thuyết phục của những suy tư mới này một phần lớn hẳn bắt nguồn từ sự trùng hợp quan điểm giữa Kinh Thánh và khoa Nhân Chủng Học hiện đại: Khoa học ngày nay coi con người là một toàn thể bất phân trong một thể xác, nên không có chuyện phân chia Hồn - Xác. Quan điểm này cũng trùng hợp với lập luận cho rằng, Kinh Thánh chỉ nói tới con người như một toàn thể bất phân tuyệt đối. Và như vậy thì ta phải bàn tiếp. Việc phủ nhận Hồn bất tử hẳn đã giúp tháo gỡ được một điểm có thể tạo mâu thuẫn giữa đức tin và lối suy nghĩ ngày nay. Nhưng như vậy người ta vẫn chưa giải toả được hết những thắc mắc của con người thời nay đối với Kinh Thánh. Con người là một thực thể hợp nhất, điều này rất hay. Nhưng làm sao để khoa học tự nhiên ngày nay tin được chuyện thân xác sống lại? Điều kiện cho sự sống lại này là phải có một thứ vật chất hoàn toàn mới và một vũ trụ hoàn toàn khác với quan niệm của chúng ta vẫn có. Chúng ta cũng không thể dễ dàng nhắm mắt trước câu hỏi này: Điều gì sẽ xảy ra trong „ngày tận thế“? Luther bảo: „Hồn ngủ“; lối giải thích này cũng chẳng đi tới đâu. Nếu đã không có Hồn, thì lấy gì để mà ngủ, và như vậy câu hỏi đặt ra: Đánh thức dậy cái gì đây? Đâu là căn cước của con người theo quan niệm thời xưa và của con người thời nay vốn được coi có nguồn gốc từ hư vô? Bảo rằng, những câu hỏi đó thuộc vào lĩnh vực „triết học“, cũng chẳng phải là câu trả lời hợp lí.

Như vậy, rõ ràng, nếu cứ nhất định chỉ có Kinh Thánh mà thôi, thì ta không thể nào bước đi tiếp. Nếu không có „diễn giải“, nghĩa là không có những suy tư

[40] P. Althaus, Retraktationen zur Eschatologie. *Theol. Lit. Zeitung*, 75, 1950, tr. 256)
[41] P. Althaus, *sđd*., tr. 257-260.

hợp lí căn cứ vào ngôn ngữ và mạch liên hệ ý nghĩa cho phép ta vượt ra ngoài các dữ kiện kinh thánh, ta sẽ không thể giải quyết được gì. Giờ đây, nếu gạt sang một bên những nỗ lực quá khích muốn giải quyết vấn đề bằng cách cấm chỉ mọi phát biểu „khách quan“ và chỉ cho phép những diễn giải „hiện thực“ mà thôi, thì có thể nói, ta sẽ cố gắng tìm cách giải quyết vấn đề bằng hai cách: bằng một lối hiểu mới về khái niệm Thời Gian và về khái niệm (Thân) Xác.

Điểm đầu có liên quan với những suy tư mà chúng ta đã đề cập trong phần đầu Chương 3 khi bàn tới vấn đề chờ Tận Thế. Ở đó, chuyện „Tận Thế đang tới“ đã được ta thử giải quyết bằng cách hiểu rằng, „Tận Thế“ không có nghĩa là một thời điểm, không có nghĩa là một ngày nào đó sẽ xảy ra trong tương lai xa. Nhưng nó đúng là một phủ định thời gian, một thực tại nằm ngoài thời gian tính, và như vậy nó đồng thời cũng gần gũi với mọi thời gian. Với cách hiểu này thì Chết cũng là một sự bước ra khỏi thời gian để dẫn vào một phủ định thời gian. Trong Giáo Hội công giáo, lối giải thích đó đã thắng thế trong cuộc tranh luận liên quan tới tín lí Mẹ Ma-ri-a hồn xác về trời. Bảo rằng, Mẹ Ma-ri-a – một phàm nhân - giờ đây đã sống lại cả thân xác, thì quả thật rất là khó nghe. Lập luận này bắt ta phải suy nghĩ lại về tương quan của cái Chết và Thời Gian cũng như về bản chất thân xác con người. Nếu tín lí về Mẹ Ma-ri-a quả là một mô mẫu cho thân phận con người nói chung, thì ở đây có hai vấn nạn đã được giải quyết: Một mặt, tín lí này hết còn là điều chướng tai gai mắt cho các Giáo Hội ki-tô khác và cho trí óc con người; mặt khác, chính nó giúp ta điều chỉnh quan niệm vẫn có về Bất Tử và Sống Lại cho hợp với cách hiểu của Kinh Thánh và của thời đại ngày nay hơn. Dĩ nhiên chẳng có sách vở nào trình bày rõ ràng về lối hiểu mới này và những hệ quả của nó. Nhưng ta có thể nói, trong đại thể, chúng ta đã đi tới được kết luận như sau: Thời gian là một hình thái của sự sống thể xác. Chết có nghĩa là bước ra khỏi thời gian để đi vào đời đời, đi vào cái „Hôm Nay“ độc nhất của nó. Như vậy, vấn đề „tình trạng chuyển tiếp“ giữa Chết và Sống Lại cũng là chuyện giả tạo. Khái niệm „chuyển tiếp“ chỉ có trong lối nghĩ của chúng ta mà thôi. Thật ra „Tận Thế“ là vô thời gian. Ai chết, kẻ đó bước ngay vào ngày sau hết, vào toà phán xét, vào cuộc sống lại và tái lâm của Chúa Ki-tô. „Như vậy ta cũng có thể đặt việc Sống Lại vào trong cái Chết, chứ không phải đợi đến „ngày phán xét“[42]. Quan điểm cho rằng, Sống Lại diễn ra cùng lúc với cái Chết, giờ đây đã phổ biến rộng rãi, và *Giáo Lí Công Giáo* của Hoà-lan đã chấp nhận nó với một vài hạn chế nhỏ: „Sự sống sau khi chết như vậy cũng ít nhiều giống như việc đánh thức dậy thân xác mới“. Nghĩa là, nội dung tín lí về Mẹ Ma-ri-a cũng có giá trị cho mọi người. Vì sau cái Chết là một thực tại vô thời gian, nên mỗi cái Chết là một bước vào trong trời mới đất mới, bước vào trong quang lâm và phục sinh.

[42] G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, tr. 387.

Hai câu hỏi được đặt ra ở đây. Câu hỏi thứ nhất: Phải chăng đây là một lối nguỵ trang dựng lại thuyết Bất Tử, nhưng với những tiền đề triết học mang tính phiêu lưu nhiều hơn? Là vì giờ đây người ta cho rằng, những kẻ đang nằm trên giường chết hay đang được mang ra nghĩa trang đã được sống lại rồi. Tính cách bất khả phân của con người và mối ràng buộc của họ với thân xác dù đã chết, vốn là khởi điểm của hệ thống lập luận, xem ra giờ đây bỗng dưng chẳng còn vai trò gì nữa. Sách *Giáo Lí Công Giáo* của Hoà-lan quả cũng viết như vậy: „Thiên Chúa muốn … nói rằng, một cái gì đó riêng tư nhất của con người có thể cũng được cứu sau khi chết. Ở đây, „cái gì đó“ không phải là cái xác chết đang nằm kia…“. Tác giả Greshake còn diễn tả rõ hơn: „Vật chất (như nguyên tử, phân tử, cơ phận…) ‚tự nó‘ không thể trở nên toàn hảo… Vì thế, nếu tự do của con người được xác định dứt khoát trong cái Chết, thì như vậy thân xác, thế giới và lịch sử cũng dứt khoát bị loại ra khỏi cái tự do này do hình thái cụ thể của sự lựa chọn dứt khoát đó“ [43]. Những suy nghĩ kia có thể hữu lí đấy. Nhưng câu hỏi đặt ra: Như vậy thì ta đâu có quyền để có thể nói tới „tính thân xác“ nữa, bởi vì mọi liên hệ tới vật chất rõ ràng đã bị phủ nhận, và vì vật chất này chỉ dự phần trong một trật tự chung cuộc khi nó đã là „giây phút xuất thần của hành vi tự do của con người“. Dù sao, cả trong mô hình này, người ta đã bỏ mặc thân xác cho cái Chết, trong lúc họ vẫn khẳng định là thân xác vẫn tiếp tục sống. Như vậy, việc kết án khái niệm „Hồn“ trở thành vô nghĩa, vì trong âm thầm người ta giờ đây lại phải nói tới một thực thể nào đó khác với thân xác và hoàn toàn riêng tư của con người. Mà „Hồn“ chẳng qua là một khái niệm để ám chỉ thực thể đó mà thôi. Như vậy, trong câu hỏi về tính thân xác và về sự hiện hữu của Hồn vẫn còn những quan điểm lẫn lộn khó hiểu, mà chúng ta hẳn không thể nào chấp nhận và coi đó như câu trả lời rốt ráo cho vấn đề đang bàn.

Câu hỏi thứ hai liên quan tới triết học về thời gian và lịch sử, đây đúng là đòn bẫy của vũ trụ: Phải chăng chỉ có hoặc Thời Gian vật lí hoặc Vô Thời Gian, vốn là yếu tố được đồng hoá với Đời Đời mà thôi? Về mặt luận lí, phải chăng có thể chuyển con người, vốn đã trải qua phần đời quan trọng nhất của mình trong Thời Gian, vào tình trạng thuần tuý Đời Đời? Một Đời Đời có khởi đầu phải chăng đúng là Đời Đời? Cái gì có một khởi điểm, cái đó ắt phải có hạn, chứ đâu phải đời đời? Ta có thể phủ nhận được chăng chuyện sống lại của con người có một khởi đầu, đó là sau khi họ chết? Nếu ta phủ nhận điều chính lô-gích luận lí buộc ta phải phủ nhận, thì phải giả thiết rằng, con người đã sống lại và bước vào một Đời Đời chẳng có khởi đầu. Nhưng như thế là ta đánh sập mọi khoa nhân chủng học đứng đắn và rơi vào thuyết khôi hài của Platon, vốn là thứ ta nhất quyết muốn loại trừ. Dù vậy, G. Lohfink, kẻ biện hộ cho thuyết sống lại „ngay trong cái

[43] G. Greshake, *sđd*., tr. 387.

Chết“, đã để ý đến những điểm bất lợi này. Và ông đã cố giải quyết chúng bằng một khái niệm của thời trung cổ „aevum“. *Aevum* là khái niệm mô tả sự hiện diện của các Thiên Thần. Dựa trên khái niệm này, Lohfink thử mô tả tình trạng đặc biệt trên đây bằng một từ ngữ mới: „Thời gian tinh thần“. Ông cho rằng, chết không đơn giản đưa ta vào một tình trạng vô thời gian, nhưng vào một thứ thời gian mới, như là thứ thời gian vốn áp dụng cho tinh thần. Hơn nữa, lí luận của ông ở đây trước hết nhắm tới tìm ra một lối giải thích khả dĩ chấp nhận được cho việc *chờ Tận Thế sắp tới*, đề tài mà ông coi là tâm điểm của thông điệp của Đức Giê-su. Vấn đề Xác - Hồn, căn nguyên của các phỏng đoán nói trên, như vậy không phải là điều làm ông bận tâm cho bằng nhu cầu giải thích biến cố quang lâm sắp tới của Đức Ki-tô được nói đến trong Tin Mừng. Với ông, điều này xem ra có thể giải thích được, nếu như con người khi chết bước vào một thời gian đặc biệt của Thánh Thần và do đó bước vào trong sự viên mãn của lịch sử. Như vậy, khái niệm *aevum* trở thành một cách diễn giải để cho phép nói rằng, quang lâm và phục sinh luôn luôn diễn ra trong cái Chết. Như vậy, xem ra chờ chết cũng đồng nghĩa với chờ quang lâm và do đó hợp lí cho mọi người: „… Chúng ta đã thấy, một quan niệm phản chiếu về thời gian (chớ nên cả tin cho rằng, thời gian đời sau cũng giống như thời gian đời này) đương nhiên phải dẫn tới việc đặt *Eschata* (các kết thúc sau cùng) không những của cá nhân mà của cả thế giới vào trong *chính cái Chết*. Mà như vậy thì *Eschata* trở thành vô cùng gần gũi với chúng ta. Mỗi người như vậy đều sống trong ‚thời gian sau hết‘…“ [44].

Những sắc thái tinh tế của khái niệm Thời Gian ở đây quả là một tiến bộ không thể chối cãi. Nhưng chúng vẫn chưa giải toả được các câu hỏi trên kia. Nhìn kĩ hơn, khái niệm *aevum* xem ra được hời hợt đưa vào trong một lập luận đã có trước với nội dung cho rằng, lịch sử đã hoàn tất sau cái Chết và kết thúc của lịch sử luôn chờ đợi con người trong giờ phút lâm chung của họ. Nhưng chính điểm này không phù hợp với quan niệm về sự tiếp tục vận hành của lịch sử; lịch sử không thể cùng lúc vừa kết thúc vừa tiếp diễn. Mối tương quan giữa một bên là những khởi đầu luôn đổi mới của cuộc sống con người trong lịch sử cùng với hiện tại và tương lai của họ và một bên là lập luận cho rằng cá nhân và lịch sử đã hoàn tất sau cái Chết, vẫn chưa được trả lời rõ ràng. *Aevum* diễn tả được đôi điều về những con người, xét trên phương diện cá nhân, đang bước vào trạng thái hoàn tất, nhưng dù vậy, họ cũng không vượt được ra khỏi giới hạn của thời gian; ở điểm này, *Aevum* có được ý nghĩa cụ thể rõ ràng. Nhưng *Aevum* hoàn toàn không có nghĩa là thế giới, trong tổng thể của nó và dù nhìn từ quan điểm nào đi nữa, có thể được xem như đã hoàn tất.

---

[44] G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1976(2), tr. 77.

Thật kinh ngạc, khi một nhà diễn giải, để biện minh cho các phỏng đoán của mình, đã bảo rằng, trong trường hợp Đức Giê-su „thì việc sống lại của kẻ chết đã diễn ra liền ngay sau cái Chết, đó là theo lối hiểu của những Ki-tô hữu đầu tiên“; như vậy, theo ông, chúng ta đã có một „mô mẫu thực tế cho Cánh Chung ki-tô giáo“, chỉ tiếc rằng, các tín hữu thời cổ đã quên không áp dụng nó cho các trường hợp khác ngoài Đức Giê-su [45].

Trước hết ta không thể hoàn toàn bỏ qua được sự kiện là Đức Giê-su đã sống lại vào „ngày thứ ba“. Ở điểm này, Tin Mừng đã đưa ra một khoảng cách rõ ràng giữa Chết và Sống Lại. Nhất là phải hiểu rõ rằng, chưa bao giờ Giáo Hội thời sơ khai đã đặt số phận của những người chết trước biến cố quang lâm ngang hàng với cuộc phục sinh có một không hai của Đức Giê-su.

Ngoài ra, ở đây ta lại phải chống lại một thuyết Platon quá khích, vì hai lí do. Một đàng, với các mô mẫu này, thân xác chẳng còn có được hi vọng cứu rỗi nào nữa cả. Mặt khác, lịch sử đã bị *Aevum* trừu tượng hoá; sự trừu tượng này còn kém xa thế giới lí niệm của Platon, đặc biệt vì nó thiếu hiệu quả sắc bén trong lí luận.

Có thể sự trình bày này quá rộng đối với một cuốn sách giáo khoa. Nhưng xem ra cần thiết, bởi vì rất nhiều thần học gia lúc này đây đã bị ảnh hưởng gần như hoàn toàn bởi những quan điểm trên đây. Chúng ta phải hiểu rằng, những quan điểm kia hoàn toàn thiếu nền tảng. Về lâu về dài, chúng ta không thể làm thần học và loan truyền đạo Chúa với một sản phẩm diễn giải phức tạp, đầy thiếu sót và khó hiểu về mặt luận lí như thế. Cần phải nhanh chóng giã từ nó, vì nó bít đường rao giảng và chận đứng khả năng mở ra con đường thấu hiểu.

Dữ kiện kinh thánh

Sau khi lược qua hiện trạng của vấn đề, giờ đây ta tìm hiểu xem Kinh Thánh nói gì về Bất Tử và Sống Lại.

Kẻ chết sống lại

Trong phần trình bày về Thần Học Sự Chết chúng ta đã biết những gì Kinh Thánh Cựu Ước nói về chuyện sống lại. Như vậy, giờ đây ta có thể đi thẳng ngay vào những chứng tá của Tân Ước. Biến cố Đức Giê-su phục sinh là yếu tố quyết định giải thích cho việc do đâu giáo huấn về kẻ chết sống lại, một giáo huấn chỉ được Do-thái giáo trong thời giữa hai Giao Ước công nhận một phần nào mà thôi,

[45] Greshake – Lohfink, *sđd.*, tr. 80.

đã trở thành niềm tin nền tảng của Ki-tô hữu. Có thể nói, Đấng Phục Sinh giờ đây trở thành quy điều đích thực trong mọi quy điều, trở thành tiêu chuẩn để quy chiếu các truyền thống. Qua tiêu chuẩn này, những điều mô tả trong Cựu Ước được giải mã như là nỗ lực hoàn toàn nhắm tới Đức Ki-tô, Đấng chịu đau khổ, bị đóng đinh thập giá và đã sống lại. Chính Người trở thành chứng tá cho niềm tin sống lại.

Sự kiện mới này, tự nó được hiểu như là nhịp cầu nối Cựu Ước với Tân Ước, đã được chuẩn bị và diễn giải trước qua Lời của Đức Giê-su. Sở dĩ sự kiện này có được ý nghĩa lịch sử, duy nhất chỉ vì nó có liên hệ trước với „Lời“ và do đó chính nó là „Lời“: Các sự kiện trần trụi không lời và không có giải thích, cũng như sự kiện không phù hợp với thực tại, rốt cuộc đều kết thúc trong hư vô. Vì thế ta có thể khẳng định chắc chắn rằng, nếu không có thông điệp của chính Đức Giê-su, thì không thể có sứ điệp Phục Sinh. Chính vì tự biến cố đó có liên hệ với Lời của Đức Giê-su, nên nó mới được loan truyền đi tiếp. Đoạn Tin Mừng nền tảng minh chứng cho điểm này, có thể nói, là đoạn ghi lại cuộc đối đáp giữa Đức Giê-su với những người Sa-đu-xê về vấn đề phục sinh (Mc 12,18-27). Trước những lập luận „bảo căn“ (fundamentalistisch) của người Sa-đu-xê, vốn chỉ chấp nhận Ngũ Kinh của Mai-sen là giáo huấn duy nhất và giải thích chúng một cách hẹp hòi theo mặt chữ mà thôi, Đức Giê-su đã phải dùng Ngũ Kinh để khai triển đề tài của mình. Lập luận của Người thật đơn giản và tuyệt vời: Người nhắc tới khái niệm Thiên Chúa do Mai-sen truyền lại cũng như tới câu chuyện do Mai-sen ghi lại về việc Thiên Chúa tự mặc khải nơi bụi gai cháy: „Ta là Thiên Chúa của Áp-ra-ham, Thiên Chúa của I-sa-ác, Thiên Chúa của Gia-cóp“ (Câu 26). Điều này có nghĩa: chính những người được Thiên Chúa kêu mời cũng là thành phần thuộc vào trong khái niệm Thiên Chúa. Khi bảo rằng, kẻ chết thuộc về Thiên Chúa - Đấng cội nguồn của sự Sống-, thì như vậy là người ta muốn biến Thiên Chúa thành Thiên Chúa của kẻ chết, và điều này đi ngược hẳn với quan niệm của Cựu Ước về Thiên Chúa.

Trước hết, qua đoạn văn trên, ta có thể nhận ra rằng, trước cảnh giải thích khác nhau về đức tin của người Do-thái lúc đó, Đức Giê-su trên căn bản đã không đứng về phía Sa-đu-xê, song Người đã đi theo hướng giáo huấn của phái Pha-ri-sêu, phái này cũng tin vào việc Sống Lại. Tuy nhiên Đức Giê-su còn đưa ra một điều rất mới: Người đặt việc Sống Lại vào trong tâm điểm của đức tin. Sống Lại không còn chỉ là một tín điều bên cạnh các tín điều khác, song đã được Người đồng hoá với khái niệm Thiên Chúa. Tin vào Thiên Chúa cũng có nghĩa là tin vào sự Sống Lại. Lối nhìn này giúp cho đức tin do-thái giáo lúc đó được đào sâu thêm, chứ nó chẳng phải là một tín điều mới được buộc thêm vào gia sản đức tin của họ và khiến cho đức tin đó bị phai mờ. Trước sau đức tin của họ vẫn đơn giản: tin vào Thiên Chúa. Nhưng nhờ được đào sâu, đức tin này giờ đây trở nên tinh luyện và đồng thời phong phú hơn. Sở dĩ có được điều này, là vì trước đó đã diễn ra

công tác giải huyền thoại rồi: Tất cả mọi thứ liên quan tới vũ trụ, tâm lí, niên biểu, tới những phỏng đoán nhân chủng đều đã bị đẩy ra lề; chỉ còn lại Thiên Chúa và sự hiệp thông với Người chính là sự sống. Thuộc về Người hay được Người gọi có nghĩa là ở trong một sự Sống bất diệt.

Nhiệm vụ của Giáo Hội đang hình thành lúc đó là dựa vào ánh sáng dữ kiện mới nơi cuộc phục sinh của Đức Giê-su cũng như dựa trên lời nói và việc làm của Người để hoàn chỉnh giáo huấn truyền thống đang có của Pha-ri-sêu. Đây là một tiến trình đức tin của Giáo Hội, được tiếp nối hết đời này tới đời kia dựa trên những điều đã nhận biết từ đầu. Vì giới hạn cuốn sách, không thể lược kê ra hết những đoạn văn liên hệ, nên ở đây chỉ nêu ra hai nhân chứng chính trong Tân Ước mà thôi. Đó là Phao-lô và Gio-an, và cũng chỉ hạn chế vào những câu đoạn tiêu biểu cho thấy diễn tiến của nỗ lực hoàn chỉnh trên đây.

Trong các thư của Phao-lô, có hai đoạn quan trọng: Thư gởi tín hữu Rô-ma đoạn 6 câu 1-14 và Thư gởi tín hữu Cô-rin-tô đoạn 1 câu 15. Rm 6,1-14 cho hay, phép Rửa là sự tháp nhập vào cái chết của Đức Ki-tô: Nhận phép Rửa là cùng với Đức Giê-su Ki-tô bước vào trong một thân phận chung, cũng có nghĩa là bước vào trong cái chết của Người. Nhưng cái chết này cũng là con đường dẫn tới Sống Lại. Như vậy, cùng đau khổ và cùng chết với Đức Ki-tô là điều kiện cần và đồng thời cũng là cách thức tham dự vào niềm hi vọng sống lại. Vâng, con người sở dĩ chấp nhận đồng hành với khổ nạn của Đức Ki-tô, là vì đó là nguồn cội đưa đến Sống Lại. Quan niệm thần học về sự Sống Lại, mà ta đã đọc được trước đây nơi Mc 12, ở đây được cụ thể hoá thành một quan niệm thiên chúa – ki-tô học, tương ứng với việc mở rộng ý nghĩa của khái niệm Thiên Chúa vốn đã được định hình lúc đó: Thiên Chúa giờ đây được quan niệm là Đức Ki-tô. Như vậy, sự hiệp thông với Thiên Chúa, qua đó ta nhận được sự Sống bất diệt, được cụ thể hoá qua việc tham dự vào thân xác của Đức Ki-tô. Nhưng vì tính cách bí tích của tư tưởng này, nên phụng vụ của Giáo Hội và chính Giáo Hội như là người chủ tế việc phụng vụ cũng được đưa vào trong bí tích đó. Và như vậy khoa Thiên Chúa – Ki-tô Học cũng mang chiều kích Giáo Hội Học. Như vậy, so với những lời giảng cao cả đơn giản của Đức Giê-su, những điều này xem ra rắc rối khó hiểu. Nhưng đúng hơn ta phải nói rằng, chúng đã làm cho các lời giáo huấn kia trở nên cụ thể. Chúng trình bày cho chúng ta biết, con đường hiệp thông với Thiên Chúa đã hình thành như thế nào. Đặc biệt, cấu trúc căn bản của giáo huấn vẫn là một: Niềm tin vào Sống Lại không xuất hiện như thành tố của một phỏng đoán về vũ trụ học hay về thần học lịch sử, nhưng nó gắn liền với một con người - gắn liền với Thiên Chúa trong Đức Ki-tô. Nếu như trên đây ta đã có thể nói, niềm tin vào Sống Lại mang một hình thái thần học, thì giờ đây nó đồng thời cũng mang một hình thái cá nhân.

Đoạn văn thứ hai (1 Cr 15) là câu trả lời của Phao-lô chống lại quan điểm của phái duy linh về niềm tin Sống Lại. Phái này rõ ràng không coi Sống Lại là

một biến cố có tính cách tương lai và thể xác, có liên hệ tới vũ trụ và với tương lai của chúng ta. Ở đây Phao-lô không cho ta thấy rõ đâu là quan điểm ki-tô giáo về vấn đề này. Trái lại, trong thư thứ 2 gởi tín hữu Ti-mô-tê , đoạn 2 câu 18, có một câu đáng chú ý có thể giúp ta định hướng: Phao-lô cho hay, một số Ki-tô hữu nói rằng, „việc Sống Lại đã diễn ra rồi“. Vì không biết đến sự hiện diện bí tích nơi niềm hi vọng Sống Lại, nên những Ki-tô hữu này đã tước mất tính chất tương lai nơi biến cố Sống Lại, và họ đặt nó ngang hàng với hành vi qua đó họ trở thành tín hữu ki-tô. Như vậy, họ coi Sống Lại chỉ còn mang tính chất „huyền bí“ hay „hiện sinh“ mà thôi. Có lẽ những tư tưởng theo hướng đó cũng là hậu cảnh của thái độ phủ nhận Sống Lại nơi tín hữu Cô-rin-tô. Đối lại với những người này, vị Tông Đồ đã phải nhấn mạnh rằng, Sống Lại không đơn giản là một lời hứa mang tính chất huyền bí hay hiện sinh cho các Ki-tô hữu ngay lúc này (nếu thế thì rốt cuộc chẳng có nghĩa gì hết, vì đức tin sẽ thành ra trống rỗng - Câu 17). Đúng hơn, đó là một lời hứa cho tương lai con người cũng như cho tương lai vũ trụ, và trong ý nghĩa đó, là một lời hứa về không gian, thời gian và vật chất. Lịch sử và vũ trụ không tồn tại song song với tinh thần, để rồi tiếp tục đi tới một đời đời vô nghĩa hay chìm vào trong một hư không vô nghĩa. Cũng chính nơi việc Sống Lại, Thiên Chúa cho thấy Người là Thiên Chúa của vũ trụ và của lịch sử. Như vậy, qua đoạn văn này và với giọng đối nghịch không khoan nhượng của nó, các yếu tố thời gian và vũ trụ của niềm tin do-thái giáo vào sự Sống Lại đã đi vào trong tuyên tín ki-tô giáo; chúng kết hợp chặt chẽ với cấu trúc thần học và ki-tô học mới, nhưng vẫn không làm thay đổi gì trên nội dung đơn giản của cấu trúc này. Là vì giờ đây điều này vẫn đúng: Nếu kẻ chết không sống lại, thì Đức Ki-tô cũng không sống lại (câu 16). Có nghĩa là sự sống lại của Đức Ki-tô và của kẻ chết không phải là hai thực tại, mà là một thực tại duy nhất, thực tại này rốt cuộc chẳng là gì khác ngoài việc xác minh cho niềm tin Thiên Chúa trước mắt lịch sử.

Thần học thánh Gio-an cũng nêu ra hai đoạn: Ga 6 và Ga 11. Đỉnh điểm của câu chuyện La-da-rô (đoạn 11) là câu: „Thầy là sự sống lại và là sự sống“ (câu 25). Ở đây, quan điểm thiên chúa – ki-tô học, mà ta đã nói tới khi bàn về tư tưởng của Phao-lô trên đây, xuất hiện dưới một dạng hình tinh tuyền và nhất quán nhất. Tác giả Tin Mừng lại trở lại với cái nhìn nhất mực đơn giản của Mc 12,26, chỉ có điều là ngài giờ đây đã đưa Thần Học vào trong Ki-tô Học một cách triệt để. „Ai tin vào Thầy, thì dù đã chết, cũng sẽ được sống“ (câu 25). *Ngay từ giờ phút này*, nếu sống liên kết với Đức Giê-su, thì ta có được sự Sống Lại rồi. Ở đâu có hiệp thông với Người, tức thời ở đó biên giới sự Chết đã bị vượt qua. Từ đó ta hiểu được lời giảng về Thánh Thể (Đoạn 6): Ai ăn mình và uống lời của Đức Giê-su, hay đón nhận Người vào mình trong đức tin và qua bí tích, người đó được nuôi dưỡng bởi bánh trường sinh. Sống Lại xuất hiện không như một biến cố khải huyền xa xôi, nhưng như một biến cố bây giờ và lúc này. Bất cứ ở đâu, khi con

người bước vào cái Tôi của Đức Ki-tô, lúc đó họ đã ở trong không gian sự Sống Đời Đời. Chẳng có sự đứt đoạn của cuộc sống, mà cũng chẳng có một giai đoạn chuyển tiếp nào giữa Chết và Sống Lại cả. Là vì chính con người Đức Giê-su *là* sự Sống Lại, và do đó đức tin, vốn là mối liên kết giữa tôi với Người, là nguồn bảo đảm cho tôi thắng vượt sự Chết ngay bây giờ và lúc này. Từ sự kiện này, giờ đây mọi gia sản của Kinh Thánh Cựu Ước lại xuất hiện trong sự biến hoá ki-tô học của nó. Cựu Ước hiểu rằng, thiếu truyền thông và hiệp thông có nghĩa là chết khi đang sống và tình yêu là một hứa hẹn của sự sống. Nhưng giờ đây ta hiểu ra rằng: Tình yêu quả thật mạnh hơn sự Chết. Ranh giới giữa Schéol và Sống diễn ra trong suốt cuộc đời con người. Trong Đức Ki-tô, con người sống, và sống mãi mãi.

Bultmann coi thần học này của thánh Gio-an là sự biểu hiện tột cùng của cái đặc trưng nhất của Ki-tô giáo. Điều đó khiến ông nghĩ rằng, sự Sống Lại hoàn toàn mang tính „hiện sinh“. Còn những đoạn nói về sự Sống Lại sẽ diễn ra trong ngày tận thế, như ta đọc được ở Gio-an (6, 39tt; 6,44.54; 11,24; 12,48), vì thế theo ông, chỉ là những nội dung được sử sách của Giáo Hội thêm vào sau này mà thôi, các thêm thắt này đã kéo cái nhìn tinh tế của vị Thánh Sử xuống thành những diễn dịch hạ cấp thuộc tầng Giáo Hội. Thật ra, việc chặt đứt Tin Mừng Gio-an như thế cũng lại khiến lời phát biểu đầu thành ra vô nghĩa. Bởi vì, nếu việc bước vào trong lãnh vực ki-tô học không có nghĩa là vào trong một sự Sống chung quyết có khả năng vượt thắng sự Chết thật sự, thì trên thực tế sự Chết vẫn không bị tiêu diệt. Con người cá nhân lúc đó chỉ có loay hoay trong thất vọng bế tắc; bế tắc này chỉ xác nhận thêm, chứ chẳng cất đi được kiếp hư vô của con người.

Cần phải thêm ở đây một ghi chú về tổng quan các dữ kiện kinh thánh: Theo cái nhìn của Tân Ước, sự Sống Lại là một biến cố tích cực, là một lời chất chứa hi vọng. Theo cái nhìn của hiện tượng học cựu ước về các thực tại „Chết“ và „Sống“, ta không thể gọi là „sống“, nếu cuộc sống con người chỉ biết chống lại Thiên Chúa hay nhắm tới hư vô thất vọng. Một số phận như thế đúng hơn nên coi đó là sự xác nhận chung quyết về cái gọi là „Chết“. Khả năng này vẫn là điều bỏ ngỏ, và dĩ nhiên không được phép lẫn lộn nó với việc thu hồi sự Sống. Ta sẽ bàn kĩ hơn vấn đề này sau.

Nếu thử đi tới một kết luận, ta có thể nói như sau: Niềm tin Sống Lại là biểu hiện nền tảng của đức tin ki-tô giáo. Niềm tin này xuất phát từ khái niệm Thiên Chúa. Luận chứng mạnh mẽ của nó không hệ tại nơi một khoa nhân chủng học nào – thuộc loại chống hay theo Platon -, nhưng dựa trên một nền thần học. Vì thế, ta có thể tin rằng, nó đủ khả năng để thâu hoá vào mình những khoa nhân chủng học khác nhau và có khả năng tự diễn đạt trong những khoa đó. Và ta cũng có quyền hi vọng rằng, với tính cách là một khuôn thước quan trọng, nó đủ sức chấp nhận những phê phán của mọi khoa nhân chủng. Dù sao, từ ánh sáng của tư

tưởng về Thiên Chúa, tự nó cũng hàm sẵn trong mình những phát biểu nhân chủng. Những phát biểu này một mặt cho ta biết, sự sống mới đã khởi sự ngay từ bây giờ rồi và nó sẽ chẳng bao giờ ngừng nữa; mặt khác chúng cho ta hay, sự sống mới đó có liên hệ với việc biến đổi cuộc sống, liên hệ tới con người toàn diện và tới toàn thể thế giới.

„Tình trạng chuyển tiếp“ giữa Chết và Sống Lại

Nếu „ngày sau hết“ không còn trùng hợp với thời điểm chết của cá nhân, trái lại được coi là một kết thúc chung của lịch sử, thì vấn đề điều gì sẽ xảy ra trong giai đoạn „chuyển tiếp“ sẽ phải được đặt ra cho mỗi cá nhân. Điểm này được Thần Học công giáo từ giữa thời trung cổ cho tới nay trả lời như sau: Linh Hồn bất tử. Trước đây, Luther không chấp nhận câu trả lời này. Ông cho đó là một sản phẩm của Triết Học hoàn toàn xa lạ với đức tin. Nhưng những gì ông viết về điểm này không cho ta một kết luận rõ ràng. Trong hầu hết các bài viết, ông cho hay, Thánh Kinh coi chết là „ngủ“ và do đó ông giải thích tình trạng chuyển tiếp như sau: Hồn ngủ yên trong Đức Ki-tô, và đến ngày tận thế, Hồn cùng với Xác sẽ được đánh thức dậy. Nhưng đôi khi ông cũng có lối giải thích khác, chẳng hạn như khi bình luận về câu truyện La-da-rô (Lc 16,19-31). Ông bảo, chuyện phân biệt Hồn và Xác, mà từ trước tới nay được người ta dựa vào đó để giải thích cuộc sống của La-da-rô trong lòng tổ phụ Áp-ra-ham, là điều „bỉ ổi“. „Điều này phải hiểu là toàn thể Áp-ra-ham sống, toàn bộ con người sống…“ [46]. Như vậy, xem ra Luther quan tâm tới chuyện tấn công việc phân biệt Hồn - Xác hơn là bài bác sự sống của kẻ chết, và ông cũng chẳng đưa ra quan điểm rõ ràng nào khác về việc phân biệt này để thay thế. Trong phần đặt vấn đề, ta đã thấy nền Thần Học mới nhất ngày nay không chấp nhận có „tình trạng chuyển tiếp“. Như vậy Thần Học này rốt cuộc cũng chỉ hệ thống hoá điều mà Luther đã đưa ra trước đây.

a) Dữ kiện của Do-thái giáo thời sơ khai

Nhưng Kinh Thánh nói gì về điểm này? Những tư tưởng về Sống Lại trong Tân Ước cho phép ta có một nhận định chung này: Kinh Thánh không nói đến một ngắt quãng nào của sự Sống trong giai đoạn giữa lúc chết và ngày tận thế. Nhưng Kinh Thánh cho phép ta có được những phát biểu rất cụ thể, như tác giả P.

[46] WA, Ti 5,219; xem Althaus, Retraktationen zur Eschatologie, in: *Theo. Lit. Ztg*. 75, 1950, tr. 255.

Hoffmann [47] đã cẩn thận nêu ra trong tác phẩm của ông. Ở đây, trước hết phải hiểu rằng, Giáo Hội thời Sơ khai và Phao-lô cũng như chính Đức Giê-su, trên căn bản, đang sống trong truyền thống văn hoá do-thái giáo đương thời. Trong các cuộc tranh luận, các ngài đã dùng lập luận nền tảng theo hình ảnh Thiên Chúa mà Đức Giê-su đã đưa ra (Mc 12). Và như vậy, các ngài đã lần hồi ảnh hưởng lên truyền thống đó, thâu hoá nó và dần đưa nó vào trong Ki-tô Học. Do đó, trước hết ta phải biết về những suy nghĩ của Do-thái giáo trong thời chuyển tiếp giữa hai Giao Ước cũ và mới. Muốn hiểu rõ chi tiết về thực tại rất nhiêu khê này, nên đọc Hoffmann. Ở đây chỉ nêu ra một vài chứng cứ tiêu biểu mà thôi. Sách Henoch của tác giả người Ê-thi-ô-pi (khoảng năm 150 trước Công Nguyên), chương 22, cho ta biết chỗ trú ngụ của các Tinh Thần (Geister) hoặc Hồn (Seelen). Sách này đã chi tiết và hệ thống hoá khái niệm Shéol, vốn trước đó chỉ có nghĩa chung chung là chỗ ở của sự Sống trong bóng tối. Không gian của Schéol giờ đây được xác định chính xác: Thế giới trong đó tập trung những người chết để đợi ngày phán xét chung. Thế giới này không còn nằm dưới đất, nhưng nằm ở phía tây - vương quốc của Mặt Trời lặn - ẩn trong một dãy núi có bốn phòng (hang động). Ở đó người công chính và kẻ tội lỗi được tách riêng. Kẻ tội lỗi phải sống trong bóng tối chờ ngày phán xét. Người công chính (trong số này các vị tử đạo được ưu tiên) sống trong ánh sáng và quây quần bên nguồn nước ban sự sống. Chỉ riêng điểm này thôi cho thấy các suy nghĩ của „Do-thái giáo thời sơ khai“ đã được bứng nguyên vào Giáo Hội cổ thời như thế nào. Lời nguyện tưởng nhớ người chết trong thánh lễ rô-ma (hiện là Lễ Quy 1) cầu cho những ai đã chết trong đức tin và nay đang „an nghỉ“ được Chúa đưa vào nơi ánh sáng, chỗ nguồn nước (mát) và chốn bình yên. Đây là ba điều kiện biểu hiện cho một cuộc sống hạnh phúc theo lối nghĩ của các dân tộc quanh vùng biển Địa Trung. Rõ ràng quan điểm này ăn khớp hoàn toàn với số phận của những người chết lành trong sách Henoch.

Chương 4 sách Esra (khoảng năm 100 sau Công nguyên) nêu thêm một bước phát triển nữa. Sách này cũng cho hay, người chết cư ngụ trong các „phòng“ riêng và cũng chỉ có „Hồn“ người chết tiếp tục sống trong đó mà thôi. Cả hai sách Esra và Henoch đều cho thấy kẻ chết lành đã được hưởng phần thưởng rồi. Nhưng trong lúc Henoch bảo phải đợi tới ngày phán xét mới thấy hình phạt, thì Esra cho hay kẻ chết dữ đã bị luận phạt ngay trong giai đoạn chuyển tiếp; hình phạt này, theo một vài đoạn trong sách, xem ra nặng nề như thể bị tống xuống hoả ngục đời đời. Do-thái giáo của các Ra-bi còn phân biệt các số phận triệt để hơn: Cuộc phán xét diễn ra ngay sau khi chết và nó mở ra hai con đường - lên Thiên Đàng (Địa

[47] P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966.

Đàng nằm ở phía đông Trái Đất hoặc nằm trên Trời) hoặc xuống thung lũng Gehinom, chốn lưu đày khốn khổ. Ngoài vườn Địa Đàng ra, người công chính còn được hưởng nhiều thứ khác như „ngân khố của Hồn“, chờ „dưới ngai Thiên Chúa“ và họ - đặc biệt đối với các vị tử đạo - được ngồi trong lòng Áp-ra-ham [48]. Cả ở đây nữa cũng không có sự đứt đoạn giữa các truyền thống do-thái và ki-tô giáo sơ thời: Tân Ước cũng tiếp tục nói đến Địa Đàng (Lc 23,43), ngồi trong lòng Áp-ra-ham (Lc 16,19-29), Hồn chờ đợi dưới ngai Thiên Chúa (Kh 6,9).

Trước khi chúng ta nhất quyết gắn bó với truyền thống này, cần nói thêm về các tài liệu tìm thấy ở Qumran. Nếu chấp nhận quan điểm của Flavius Josephus coi những người Ét-xê-nê là sở hữu chủ của các tài liệu Qumran, thì ta phải xếp họ vào thành phần những tín hữu do-thái giáo sơ thời đã bị hi-lạp hoá, nhất là điểm liên hệ với đề tài của chúng ta sau đây, vì Josephus đã viết về họ như sau: „Họ xác tín rằng, Xác sẽ rữa nát và chất liệu cấu tạo Thể Xác là thứ chóng qua. Trái lại Hồn thì bất tử và không chóng qua; nó chứa loại khí Ê-te tinh khiết nhất; Hồn bị giam giữ trong Xác như trong một ngục tù, nó kết hợp với Xác bằng một thứ cuốn hút tự nhiên; nhưng khi được giải thoát khỏi xương thịt, có thể nói như sau một kiếp nô lệ lâu dài, nó cất cánh bay lên cao“[49]. Nhưng hình ảnh về người Ê-xê-nê đã thay đổi, sau khi người ta phát hiện ra những tài liệu nguyên thuỷ. Schubert viết như vầy về đoạn văn trên đây của Josephus: „Lối trình bày đó có lẽ chỉ là một sự nhượng bộ các độc giả người Hi-lạp của ông mà thôi… Bởi vì Ê-xê-nê không phải là một nhóm theo khuynh hướng hi-lạp và tôn giáo tổng hợp, nhưng họ là một phong trào do-thái giáo với khuynh hướng khải huyền“ [50]. Nhưng họ vẫn còn có những ý nghĩ về sự sống tiếp nối, vốn được quan niệm rất thuần vật chất, nên Schubert đã viết: „những người Ét-xê-nê ở Qumran cũng tin vào sự sống tiếp tục của Xác, dù chính họ vẫn nghĩ tới sự biến mất của Thân Xác“[51]. Như vậy thì điều mô tả của Josephus chẳng xa sự thật lắm, vì cả chính ông cũng gán cho giáo phái này một lối hiểu về Hồn mang tính vật chất, như kiểu vẫn thường thấy nơi triết học của phái khắc kỉ [52]. Như vậy, một mặt ta thấy thời đó có sự thẩm thấu rất đa diện giữa hai nền văn hoá hi-lạp và do-thái, nên khó có thể phân biệt được đâu là „hi-lạp“ đâu là „do-thái“. Nhưng mặt khác nó cũng cho thấy, không thể đơn giản trung thành với tinh thần của Cựu Ước bằng cách khư khư bám vào những quan niệm vật chất. Ta không thể nắm bắt được cốt lõi của lối nhìn trên đây, vốn đã đi vào thế giới với niềm tin của Áp-ra-ham, qua những mô

[48] Xem Meyer, ., *χόλπος*, III, 824-826; ThWNT III 825t; Trémel, Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament, in: *Anima 11*, 1956, tr. 318
[49] Flavius Josephus, *Bellum*… 2,8,11; *Ant.* 18,15.
[50] K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München-Basel 1958, tr. 96.
[51] K. Schubert, sđd., tr. 98.
[52] P. Hoffmann, *sđd.*, tr. 41tt.

mình thô lỗ như thế. Do đó một số nghiên cứu hiện nay xem ra bị bế tắc bởi thứ mô hình „ét-xê-nê“, vì họ để cho yếu tố vật chất khoả lấp đi mọi yếu tố khác.

b) Kinh Thánh Tân Ước

Qua những suy tư và trình bày trên, ta thấy rõ ràng đức tin tân ước có bám rễ trong văn hoá do-thái giáo. Ở đây về mặt phương pháp, một cách tổng quát, ta phải giả thiết rằng, Đức Giê-su và Giáo Hội tiên khởi đã chia sẻ đức tin lúc bấy giờ của It-ra-en. Và, với ý thức cũng như tin tưởng vào sứ mệnh của Đức Giê-su, các ngài đã chỉ đưa vào đức tin này một tâm điểm mới mà thôi, rồi từ đó dần dần làm biến đổi từng yếu tố truyền thống khác. Bước đầu là biến đổi khái niệm Thiên Chúa, sau đó tuỳ mức độ cấp thiết lần lượt biến đổi các yếu tố khác. Trong khuôn khổ truyền thống nhất lãm ta còn có được hai câu - đã nói đến ở trên - của Đức Giê-su nói về „tình trạng chuyển tiếp“: Lc 16,19-29 và 23,43. Căn cứ vào câu truyện La-da-rô, ta dám nói chắc chắn rằng, bài học đích thực của dụ ngôn không phải là chuyện anh nhà nghèo được ngồi trong lòng Áp-ra-ham và ông nhà giàu phải ở dưới hoả ngục, nhưng điểm chính là muốn cảnh báo ta về nguy cơ của giàu sang. Nhưng rõ ràng, người viết dụ ngôn tin vào những hình ảnh đời sau đó và coi chúng là những mô tả đúng cho tương lai thật sự của con người. Và vì thế đoạn văn này, dù nó có đúng thật một trăm phần trăm lời của Đức Giê-su nói hay không, quả là một minh chứng cụ thể cho thấy Giáo Hội sơ thời cũng chia sẽ niềm tin vào đời sau của tín hữu do-thái giáo đương thời. Câu chuyện trao đổi giữa Đấng bị đóng đinh và anh trộm lành cũng thế. Cả ở đây nữa hậu cảnh do-thái giáo cũng hiện rõ: Thiên Đàng được coi là nơi Đấng Thiên Sai ẩn mình để chờ giờ của mình và đó cũng là chốn để Người quay về lại [53]. Song cũng chính đoạn này cho thấy Ki-tô Giáo đã làm biến đổi các truyền thống do-thái giáo ra sao. Theo xác tín của truyền thống do-thái giáo, Thiên Đàng là số phận dành riêng cho những vị tử đạo hay ít ra cho những kẻ công chính đặc biệt. Vậy mà ở đây Đấng bị đóng đinh đã hứa Thiên Đàng đó cho kẻ đồng nạn với mình: Đấng này có toàn quyền trao ban Thiên Đàng cho những ai bị lầm lạc; lời của Người là chìa khoá mở cửa Thiên Đàng. Sức mạnh tạo biến đổi ở đây là chữ „với tôi“. Qua câu nói này, ta thấy Thiên Đàng giờ đây không còn là chốn vốn đã hiện hữu và là nơi trú ngụ dành riêng cho Đấng Thiên Sai (và nhiều người khác). Thiên Đàng mở ra nơi Đức Giê-su. Nó lệ thuộc vào chính Đức Giê-su. Vì thế J. Jeremias có lí, khi kéo dài sợi chỉ đỏ này tới lời cầu của Tê-pha-nô trong cơn hấp hối: „Lạy Chúa Giê-su, xin đón lấy hồn con“ (Cv 7,59). „Với một thể thống nhất tuyệt hảo, Tân Ước trình bày sự hiệp thông với Đức Ki-tô sau khi chết như là một phát biểu riêng biệt của Ki-tô

[53] P. Hoffmann, *sđd.*, tr. 162t.

Giáo về tình trạng chuyển tiếp“[54]. Người ta bắt đầu nhận ra chính Đức Giê-su là Thiên Đàng, là ánh sáng, là nước mát, là hoà bình bền vững, đó là những thứ con người hằng chờ đợi và hi vọng. Có lẽ ở đây cũng xin được nhắc lại ý nghĩa mới của từ „lòng“ mà thánh sử Gio-an sử dụng: Đức Giê-su không bước ra từ lòng Áp-ra-ham, mà từ lòng của chính Cha Người (1,18). Người môn đệ, được coi là hình ảnh của những kẻ theo Chúa đích thật nhất, tựa vào lòng Đức Giê-su (13,23). Nhờ tình yêu trung kiên, người tin Chúa được ngồi trong lòng Đức Giê-su Ki-tô, và như vậy rốt cuộc cũng là trong lòng của Cha. Đây cũng là một cách mới để giải thích câu: „Ta là sự sống lại“.

Chúng ta quay sang các thư của thánh Phao-lô. Diễn tiến tư tưởng về Cánh Chung nơi Phao-lô thường được chia thành hai giai đoạn: Giai đoạn đầu là thời ngài mong ước chính mình được nhìn thấy Sống Lại và Quang Lâm – tiêu biểu qua 1 Tx 4,13-5,11 và 1 Cr 15,12-58; và giai đoạn sau, trong đó vì đã trải qua kinh nghiệm cái Chết gần kề nên ngài dần dần không còn trông mong điều trên đây nữa, mà thay vào đó, cảm thấy câu hỏi về tình trạng chuyển tiếp trở nên cấp bách hơn. Biến chuyển tư tưởng này nơi Phao-lô mang nhiều nguyên do. Nhưng P. Hoffmann đã minh chứng cho thấy, dù ở giai đoạn nào đi nữa, các quan điểm của Phao-lô về tình trạng chuyển tiếp và về Sống Lại vẫn trước sau như một, không thay đổi. Vì ở đây hình ảnh „giấc ngủ“ luôn được nhắc đi nhắc lại từ thời Luther cho đến lúc xuất hiện cuốn *Giáo Lí Hoà-lan*, nên trước hết cần quan tâm đặc biệt tới các nghiên cứu ngữ nghĩa của Hoffmann. Hoffmann khám phá ra, lối dùng uyển ngữ (Euphemismus) thông dụng trong các vùng hi-lạp và do-thái để chỉ sự Chết và tình trạng đã chết mang nhiều nội dung khác nhau - chúng vừa mang nghĩa ‚sự bất tỉnh‘ lẫn ‚sự yên nghỉ‘ mà Thiên Chúa ban cho người công chính, còn kẻ tội lỗi thì không. Riêng trong trường hợp Phao-lô, Hoffmann cho hay, ngài sử dụng các từ hi-lạp và do-thái một cách chung chung, chẳng quan tâm gì tới nội dung của chúng, vì vậy chúng không cho ta biết cụ thể về tình trạng của người chết [55]. Trong thư gởi tín hữu Tét-xa-lô-ni-kê, thánh nhân đặt nặng quan tâm vào chuyện khác so với trong thư gởi tín hữu Phi-líp-pê, chẳng hạn. Trao đổi với tín hữu Tét-xa-lô-ni-kê, ngài chỉ xoay quanh chuyện Sống Lại trong tương lai mà thôi. Còn trong thư gởi Phi-líp-pê ngài chỉ nói về số phận *của ngài* trước nguy cơ của một cái chết bất thần và những hậu quả của nó. Nhưng cả hai thư đều cùng có những lối trình bày giống nhau. Đặc biệt cả hai đều lí luận theo một cơ sở: Đức Ki-tô bảo đảm sự Sống cho những ai tin theo Người. Hoffmann đã lí giải cặn kẽ câu „những người chết trong Đức Ki-tô“ (1 Tx 4,16) và đi đến kết luận: „Với tôi, xem ra chẳng phải là chuyện khó tin, khi cho rằng, cả ở đây nữa, quan điểm coi sự

[54] ThWNT V 769.
[55] P. Hoffmann, *sđd.*, tr. 186-206.

hiệp thông với Đức Ki-tô ảnh hưởng quyết định trên cái chết của Ki-tô hữu, quan điểm mà chúng ta đã gặp phải trong Pl 1,23, có thể đã có sẵn cơ sở trong câu trên đây“ [56]. Trong thư gởi Phi-líp-pê cũng như thư thứ nhất gởi Tét-xa-lô-ni-kê không có việc loại trừ lẫn nhau giữa Sống Lại và tình trạng chuyển tiếp. Thật ra cả hai, như chúng ta biết, đều đã gắn chặt với nhau trong Do-thái giáo rồi [57]. Với tôi, hai thư này xem ra còn liên kết sâu xa với nhau qua câu 1 Tx 5,10: „… để chúng ta, dù thức hay ngủ, được sống kết hợp với Người„. Ở đây, khác biệt giữa „thức“ và „ngủ“, nghĩa là giữa „sống“ hay „chết“, chẳng phải là điều quyết định, vấn đề „sống với Người“ mới là chuyện quan trọng hơn.

Đoạn khó hiểu nhất trong liên quan với đề tài này là 2 Cr 5,1-10:

„Quả thật, chúng ta biết rằng: nếu ngôi nhà của chúng ta ở dưới đất, là chiếc lều này, bị phá huỷ đi, thì chúng ta có một nơi ở do Thiên Chúa dựng lên, một ngôi nhà vĩnh cửu ở trên trời, không do tay người thế làm ra. Do đó, chúng ta rên siết là vì những ước mong được thấy ngôi nhà thiên quốc của chúng ta phủ lên chiếc lều kia, miễn là chúng ta có mặc áo, chứ không phải trần trụi. Thật thế, bao lâu còn ở trong chiếc lều này, chúng ta rên siết, khổ tâm vì không muốn cởi bỏ cái này, nhưng lại muốn trùm thêm lên mình cái kia, để cho cái phải chết tiêu tan trong sự sống. Đấng đã tạo thành chúng ta vì mục đích ấy chính là Thiên Chúa, Người đã ban Thần Khí cho chúng ta làm bảo chứng. Vậy chúng tôi luôn mạnh dạn, và chúng tôi biết rằng: ở lại trong thân xác này là lưu lạc xa Chúa, vì chúng ta tiến bước nhờ lòng tin chứ không phải nhờ được thấy Chúa... Vậy, chúng tôi luôn mạnh dạn, và điều chúng tôi thích hơn, đó là lìa bỏ thân xác để được ở bên Chúa. Nhưng, dù còn ở trong thân xác hoặc đã lìa bỏ thân xác, chúng tôi chỉ có một tham vọng là làm đẹp lòng Người. Vì tất cả chúng ta đều phải được đưa ra ánh sáng, trước toà Đức Ki-tô, để mỗi người lãnh nhận những gì tương xứng với các việc tốt hay xấu đã làm, khi còn ở trong thân xác“.

Đã có nhiều bình giải về đoạn này, nhưng chẳng có bình giải nào thoả mãn chúng ta, kể cả nỗ lực rất cặn kẽ của P. Hoffmann [58] và của Bultmann trong cuốn chú giải về thư thứ hai Phao-lô gởi Cô-rin-tô của ông [59]. Chú giải của hai ông này, trong đại thể, đều giống nhau. Dù vẫn còn nhiều tiểu tiết chưa được khai thông, nhưng lối diễn giải của hai ông có thể được xem là hướng đi đáng cậy. Theo đó, ở đây Phao-lô không đưa ra một câu trả lời xấu hay tốt nào về tình trạng chuyển tiếp. Song ngài nhấn mạnh về niềm hi vọng cứu rỗi đặt nền tảng nơi Đấng Phục Sinh và đặt trọng tâm nơi sự cứu rỗi của chính chúng ta trước những khốn khổ cuộc sống (đặc biệt bàn tới trong chương 4). Nếu như thế, thì đoạn văn không liên

[56] P. Hoffmann, *sđd.*, tr. 237.
[57] Xem P. Hoffmann, *sđd*., tr. 238.
[58] P. Hoffmann, sđd., tr. 253-258.
[59] R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976. Tr. 123-146.

can trực tiếp gì tới đề tài bàn luận của chúng ta. Nhưng có một kết quả thứ hai quan trọng cách gián tiếp: Trái với khẳng định của nhiều nhà chú giải, Phao-lô không nói tới chuyện phải sợ hãi trước cái Chết hay phải âu lo vì chết trước khi Chúa quang lâm. Quả thật, ngài không chấp nhận quan điểm của phái ngộ giáo cho rằng, sự „trần truồng“ của Hồn có thể là một phương tiện cứu rỗi, và ngài đã không đếm xỉa gì tới điểm này, vì coi nó là điều bất nhân và phản lại chân lí. Nhưng trong đoạn văn trên chẳng có chỗ nào cho hay „tình trạng chuyển tiếp“ là thời gian của sự trần truồng và phải kinh sợ nó cả. „Chữ *θαρρεῖν* thật ra có nghĩa: chúng ta trực diện với cái Chết trong niềm tin tưởng; chữ *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον* có nghĩa: vâng, chúng ta còn đón chào cái Chết nữa kia! Chẳng có gì tốt hơn xảy ra cho ta!... Lòng nhiệt thành được an tâm phục vụ Thiên Chúa khiến ta không những chẳng còn sợ gì cái Chết, mà khi đã ở trong Người, việc mong ước được chết của ta cũng hết luôn“ [60].

Ở đây người ta sẽ đặt ra câu hỏi, phải chăng thái độ đó tự nó đã rõ ràng rồi, mà chẳng cần gì tới sự chắc chắn được diễn tả trong Ph 1,23: Chết - cả ngay từ giờ phút này - có nghĩa là „được ở bên Đức Ki-tô“? Tôi thấy rõ ràng có mối bà con sâu xa về mặt cấu trúc giữa 2 Cr 5,6-10 với Pl 1,21-26, đặc biệt khi ta đọc 2 Cr 5,8 rồi so sánh nó với Ph 1,21. Cả hai nơi đều coi việc được ở bên Chúa, ngay từ lúc này và càng sớm càng tốt, là điều đáng mong thật sự. Nhưng cả hai, nói như Bultmann, cũng cho thấy đức tin đẩy lùi cả việc sợ chết lẫn cơn khát được chết, vì nó lấy niềm vui làm đẹp lòng Người (2 Cr 5,9; Pl 1,24t) để bù cho cơ nguy bị tiêu tan hàng ngày (2 Cr 4,16). Điều khó hiểu đối với chúng ta trong hai bản văn kia, đặc biệt trong 2 Cr, là việc Phao-lô đã chẳng cố gắng đưa ra một nhân chủng học để giải thích cho niềm hi vọng này và các cấp độ khác nhau của nó. Trái lại ngài đặt luận cứ của mình hoàn toàn dựa trên Đức Ki-tô: *Chính Người* là sự Sống, ngay từ bây giờ và trong mọi lúc. Vì chắn chắn như thế, Phao-lô chẳng cần quan tâm gì nữa tới „chất nền“ nhân chủng. Mà sở dĩ bỏ qua yếu tố nhân học có lẽ cũng vì ngài coi nhẹ những kiến thức phổ cập của Do-thái giáo, để chú tâm vào cái mới của thực tại ki-tô học vốn được ngài xem là điều quan trọng quyết định cần diễn tả.

Như vậy, ta có thể kết luận về Pl 1,23 như sau: Với Phao-lô, cuộc sống trần gian này là „Đức Ki-tô“, nhưng Chết cũng là một lời lãi, vì như vậy có nghĩa là được „rời“ khỏi trần gian để ở „cùng với Đức Ki-tô“. Từ nhận thức đó, ta có được sự tự do nội tâm: an tâm đối diện với cái Chết, không những không than trách mà còn sẵn sàng vui vẻ chấp nhận những hi sinh phục vụ mới. Trước đây, người ta nghĩ, vì bị ảnh hưởng văn hoá hi-lạp nên Phao-lô mới có quan điểm đó. Ngày nay ta có thể xác định là quan điểm này không mâu thuẫn gì với những lời dạy trước

[60] R. Bultmann, *sđd*., tr. 144.

đây của ngài: „… điều ngài nói trong Pl 1 có lẽ ngài cũng đã nói trong 1 Tx, nếu như ngài có cơ hội để nói ra“ [61]. Ở đây không có chuyện thuyết „Nhất Nguyên“ của Do-thái bị thay thế bởi thuyết „Nhị Nguyên“ của Hi-lạp. Rõ ràng chỉ có việc Phao-lô đã nhìn gia sản do-thái giáo sẵn có theo quan điểm ki-tô học. Nhờ vậy mà Gio-an sau này đã có thể viết: „Tôi là sự sống lại và là sự sống“ (11,25).

Kết quả và hệ quả

Nếu muốn tìm tới một kết quả thì ta có thể phát biểu như sau: Điều mới mẻ quyết định giúp Ki-tô Giáo thoát ra khỏi Do-thái giáo là niềm tin vào Đức Ki-tô phục sinh, tin vào cuộc sống đời này, và cuộc sống đời này cũng lại khiến cho đức tin trở thành hiện tại và được đong đầy bằng sự xác tín rằng, mình cũng sẽ được sống lại. Các quan điểm này vốn xuất phát từ gia sản không đứt đoạn của Do-thái giáo và chúng dần được đồng hoá vào trong kho tàng nhận thức nền tảng của Ki-tô giáo. Qua niềm tin vào Đấng Phục Sinh, „tình trạng chuyển tiếp“ nghiễm nhiên được nối liền với sự Sống Lại, như trước đây đã có thể diễn ra như thế, dù vậy cả hai vẫn là hai thực tại khác nhau. Kinh Thánh Tân Ước và các thánh phụ tiếp tục dùng những hình ảnh của Do-thái giáo về tình trạng chuyển tiếp: trong lòng Áp-ra-ham, Thiên Đàng, bàn thờ, cây sự sống, nước, ánh sáng. Chúng ta sẽ thấy, Giáo Hội cổ thời vô cùng bảo thủ trong các cách diễn tả về Cánh Chung. Giáo Hội đã không lấy „hi-lạp“ để thế cho „do-thái“, nhưng vẫn hoàn toàn giữ lại các hình ảnh do-thái, vốn được tiếp tục sử dụng một cách thống nhất nơi phụng vụ, thần học và qua nghệ thuật trong hang toại đạo. Chỉ có mỗi một điều là các hình ảnh này không còn ám chỉ một nơi chốn nữa, mà càng ngày càng được quy vào Đức Ki-tô: Người là ánh sáng thật, sự sống thật, là cây sự sống. Bằng cách đó, các hình ảnh ít nhiều mang ý nghĩa vũ trụ kia trở thành những phát biểu thần - ki-tô học, chúng mất đi trọng lượng nhưng đồng thời lại nhận được chiều sâu. Từ những cái nhìn đó, rõ ràng Kinh Thánh đã chẳng xác định một nền nhân chủng học nào. Trái lại, nó chỉ đưa ra sự phục sinh của Đức Ki-tô như một quy định đức tin về mặt cánh chung mà thôi. Điều này có nghĩa là lí trí có quyền và bổn phận tìm kiếm các điều kiện và hệ quả nhân chủng để rọi sáng cho quy định đó. Và vì thế các thánh phụ, lúc đầu còn chần chừ, trong thời trung cổ đã mạnh bạo sử dụng những phương tiện tư duy của Hi-lạp để quay lại tìm hiểu xem, tại sao chúng ta không được lưu giữ trong một hang hay ngục nào đó, mà lại yên nghỉ trong lòng một Đấng đầy yêu thương đùm bọc ta.

[61] J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, tr. 92.

Từ những nhận thức trên đây, ta có thể kể ra bốn hệ quả; các hệ quả này vừa là kết quả của hệ thống vừa là nhiệm vụ của ta phải làm cho hệ thống.

a) Quan điểm coi Chết là một giấc ngủ trong tình trạng bất tỉnh kéo dài giữa Chết và ngày tận thế là một tư tưởng cổ hũ; nó chẳng có một dấu chứng biện minh nào cả trong Tân Ước. Tư duy của Phao-lô luôn xuất phát từ nền tảng giáo huấn của các luật sĩ Pha-ri-sêu (các Ra-bi), rồi từ đó ngài giải thích và đào sâu nó theo hướng Ki-tô Học, nhưng không bao giờ loại bỏ đi cái nền tảng kia. *Kẻ chết sống trong Đức Ki-tô*: đây là một xác tín căn bản, xác tín này đã hiện diện một cách khách quan nơi những người Do-thái cùng thời.

b) Không chỉ trong thời tân ước, mà cả trong thời sơ khai, Giáo Hội đã dùng những hình ảnh của Do-thái giáo để diễn tả sự xác tín căn bản trên đây. Dĩ nhiên, Giáo Hội cũng còn mượn hình ảnh của các nền văn hoá rất gần gũi với mình nữa - văn hoá địa trung hải. Làm sao có được một sự Sống xuất phát từ Đức Ki-tô? Điểm căn bản này đã được các tác giả thời trung cổ nỗ lực giải thích một cách mới. Cần nắm rõ điểm này: Giá trị của một thông điệp, dù được diễn tả bằng biểu tượng hay bằng khái niệm, không được xác định bởi thời đại của nó, nhưng được xét theo mức độ tương ứng với tư tưởng chủ đạo cần được diễn tả. Như vậy thì một suy tư về sau, chẳng hạn các phân tích của thời trung cổ, có thể phù hợp với tư tưởng chủ đạo hơn những suy tư của thời trước đó.

c) Một mặt, nếu các hình ảnh bên ngoài càng ngày càng đơn giản hoá và thu hẹp lại trong Ki-tô Học, thì mặt khác rõ ràng người dân (con người nói chung) cần những hình dung và họ lại cần tới những hình ảnh. Việc quay trở về với hình ảnh này tự nó chẳng có gì là bất thường cả. Mà có lẽ sẽ là chuyện điên rồ, nếu như ta đòi hỏi một lòng đạo chẳng cần hình ảnh gì cả, vì điều này trái với bản chất con người. Quan trọng hơn, các biểu tượng phải luôn được đánh giá theo giá trị của nó, phải luôn được đưa trở về với giá trị đó, không để chúng trở thành mớ bòng bong thần thoại. Về phương diện này, hẳn ta có lí do chính đáng để phê phán chuyện đạo đức, chỉ tiếc rằng nhiều lần việc phê phán đó đã không đủ quyết tâm. Nhiệm vụ của rao giảng Tin Mừng không phải là nhắm tới triệt bỏ mọi biểu tượng, song trái lại luôn tìm cách thanh tẩy chúng.

d) Khi Ki-tô Học đạt được mọi chiều kích của nó, thì mỗi một biểu tượng cánh chung cũng đạt được ý nghĩa ki-tô học; yếu tố thời gian, vũ trụ và lịch sử đương nhiên lùi vào hậu cảnh. Vấn đề quan trọng và trở lại nổi bật trong cuộc tranh luận về Cánh Chung ngày nay là: chúng ta cần khử trừ yếu tố thời gian và

vũ trụ đến mức độ nào, để đồng thời không làm mất đi nội dung thực tế và phổ quát của lời hứa. Ta sẽ đặc biệt đào sâu điểm này trong phần sau.

Các tài liệu giáo huấn của Giáo Hội

Ta có thể phân ra ba giai đoạn rõ ràng trong tiến trình phát triển giáo huấn của Giáo Hội. Một đặc điểm cần biết: Giáo Hội cổ thời không đưa ra một tuyên bố định tín nào cả về Hồn bất tử. Điều đó đã không cần thiết, vì một mặt Ki-tô Giáo lúc đó vốn tiếp nhận gia sản niềm tin sẵn có của Do-thái giáo, cho rằng kẻ chết không tan biến vào trong hư vô, nhưng họ ở lại nơi Hades để chờ ngày sống lại, tuỳ theo cách sống của họ trước đó. Mặt khác, Ki-tô Giáo lúc đó đã chẳng đưa ra một giáo huấn riêng rẽ nào về điểm này. Vì thế chẳng có lí do gì để phải đưa điểm này lên thành một tín lí để xác định tính cá biệt và mới mẻ của Ki-tô giáo.

Stuiber cho hay, Clê-men-tô và Ô-ri-gê-nê ở Đông phương đã tạo ra một chuyển biến nào đó, mà hậu quả của nó ta còn cần phải nghiên cứu thêm (về Clê-men-tô, từ đây xem tác giả Schmöle). Có điều chắc chắn là hai giáo phụ này và cả những vị về sau cũng tin người chết vẫn tiếp tục ở trong „tình trạng chuyển tiếp“. Và cũng chắc chắn là hai vị đã tạo ra một chuyển động trên niềm tin của Ki-tô hữu vốn dựa trên nền tảng gia sản do-thái giáo, nhưng nói chung nền tảng này vẫn tiếp tục hiện diện, không bị xoá bỏ. Còn bên phương Tây, chẳng có biến động nào như thế xảy ra, và các biến chuyển ở đây từ thế kỉ thứ 4 trở đi cần phải được khảo sát thêm. Xét chung, cũng theo truyền thống do-thái giáo, số phận của các vị tử đạo được tách khỏi số phận của những kẻ chết khác. Người ta tin rằng, các vị tử đạo đã được hưởng phúc vinh quang rồi. Sự thâm nhập của các biểu tượng cổ thời vào trong nghệ thuật trang hoàng mộ phần và trong tục lệ ma chay (vẩy rượu cúng) đã không làm biến đổi đi niềm tin người chết vẫn chờ nơi Hadès, trái lại còn giúp nó bám rễ sâu hơn và tầm thường hoá nó. Dĩ nhiên, suy tư của các bậc thầy thần học, được chiếu rọi bởi ánh sáng ki-tô học và nhân chủng học, đã từ từ làm biến đổi hình ảnh Hadès, nhưng hướng đi này đã không có đích điểm rõ rệt. Nó không tiến xa để có thể mở ra những giáo huấn mới. Nó đã không ảnh hưởng lên ý thức sống đạo chung đến độ giáo quyền buộc phải đưa ra những tín lí mới.

Tuy chưa rõ ràng, nhưng hậu cảnh đó về lâu về dài đã tạo ra những tin tưởng chắc chắn và cụ thể nơi Ki-tô hữu, ở đây đặc biệt câu truyện La-da-rô được xem là một định hướng. Và rồi từ đó hình thành nên tâm điểm đức tin ki-tô giáo: tin vào sự Sống Lại của Thân Xác. Nhiều biểu tượng và „điều lệ đức tin“ nói lên

điều đó [62]. Dù Tây phương, khác với Đông phương và cả với Ai-cập, không nói tới sự Sống Lại của kẻ chết, mà chỉ nói tới sự Sống Lại của „Thể Xác“, thì, như Kretschmar minh chứng, đây vẫn là việc tiếp tục sử dụng thứ từ ngữ sống lại của Do-thái giáo; chữ „toàn thể xác“ trong Cựu Ước (chẳng hạn Tv 136,25; Gi 25,31; Tv 65,3) ám chỉ toàn thể nhân loại. Và như vậy, tư duy ở đây vẫn nằm trong vòng suy tư thần học của thánh Gio-an, như Giu-ti-nô và I-rê-nê đã đặc biệt chỉ cho thấy. Như vậy, qua sự thay đổi này, trước hết người ta muốn nói đến tính phổ quát của niềm Hi Vọng Sống Lại, chứ chẳng đề cập gì tới chuyện thân xác cả. Sự phổ quát này dĩ nhiên cũng được hiểu là toàn thể loài được gọi là „xương thịt“ do Thiên Chúa tạo tác, và khía cạnh thể xác của thụ tạo này cũng phải được hiểu theo nghĩa „máu thịt“ hằng ban sự sống của Thiên Chúa, như thánh sử Gio-an đã viết.

Trong các thế kỉ đầu, đơn giản chỉ có sự chống nhau giữa một bên là tín lí và những đòi hỏi cơ bản của Ki-tô Giáo và một bên là nỗi ham sống của thế giới thời đó cũng như với nhận thức khoa học của họ, và dĩ nhiên cũng có cả chống đối lại lối diễn dịch mới của Ki-tô Giáo về Sống Lại. Vào cuối Cổ Thời, đặc biệt trước phong trào thần học của Ô-ri-gê-nê, sự kình chống đó trở nên gay gắt hơn. Giờ đây người ta cãi nhau về câu hỏi, thân xác người chết sống lại mặc lấy thứ vật chất nào và tương quan của nó đối với thể xác trước kia ra sao. Chúng ta sẽ bàn kĩ điểm này, khi trả lời những câu hỏi tương tự của thời hiện đại. Như vậy ở đây trước hết chỉ cần nhắc tới những tuyên tín xuất hiện sau đó cũng đủ, chúng nói rất mạnh về điểm này.

Tài liệu *Fides Damasi*, xuất hiện có lẽ vào cuối thế kỉ thứ V ở miền nam xứ Galien, viết: „Chúng ta tin rằng, nhờ được gội sạch bằng máu và cái chết của Người, chúng ta sẽ được đánh thức dậy trong ngày phán xét với xương thịt mà ta đang sống“[63]. Công Đồng Toledo năm 675 viết: „Theo gương của Thầy chúng ta, mọi kẻ chết sẽ được sống lại thật. Sống lại không phải trong một thứ xác thịt mang thể hơi hoặc xác thịt khác, như một vài kẻ điên rồ hô hoán. Nhưng đức tin cho biết, chúng ta sẽ sống lại trong xương thịt mà ta đang sống, đang có và đang cử động“[64]. Một tài liệu khác gọi là *Statuta Ecclesiae antiqua*, cũng xuất hiện vào thế kỉ thứ V ở Galien. Tài liệu này cho hay, trước khi lãnh nhận sứ vụ, ứng viên giám mục sẽ được hỏi: „Anh có tin sự sống lại của thân xác mà ta đang sống, chứ không phải là thứ thân xác nào khác (quam gestamus et non alterius), không?“[65]. Giáo tông Lê-ô IX cũng nhắc lại bản văn đó, khi năm 1053 ngài được thượng phụ Phê-rô ở An-ti-ô-ki-a yêu cầu cho biết lòng tin của mình: „Tôi tin vào sự sống lại

[62] DS 2, 5, 10-64; còn đặc biệt quan trọng nữa DS 150 Symbolum [Nicaeno-] Constantinopolitanum; DS 76: Quicumque = Ps.-Athanasium)
[63] DS 72.
[64] DS 540.
[65] DS 325.

thật của thân xác mà tôi đang có (quam nunc gesto) và vào sự Sống Đời Đời“ [66]. Truyền thống giáo huấn này lại được lặp lại, khi vào năm 1215 Công Đồng Lateran thứ 4 đã viết để chống lại phái An-bin và Ka-tha: „Mọi người sẽ sống lại trong thân xác mà họ đang có …[67].

Những giáo huấn đầu tiên trong thời trung cổ còn đi theo hướng cổ thời, với nội dung như ta đã thấy trên. Nhưng với giáo tông Biển-đức XII, huấn giáo của Giáo Hội đã đi một bước khác. Ngày 29.01.1336 ngài tuyên bố qua huấn dụ *Benedictus Deus* rằng, với những người chết không cần phải thanh tẩy gì nữa thì linh Hồn của họ, kể từ sau khi Đức Ki-tô chịu nạn, chết và sống lại về trời, chẳng còn phải chờ đợi trong một tình trạng chuyển tiếp nào nữa, song chúng „…đang ở trên trời và sẽ về trời, cả trước khi Hồn đó tái nhập với thể xác và ra trước toà phán xét chung“; và như vậy linh Hồn „sẽ được trực tiếp, không qua trung gian một tạo vật nào khác, chiêm ngưỡng thực tại thiên chúa“[68]. Do đâu có giáo huấn này? Nó có liên quan gì không với gia sản của Giáo Hội cổ thời? Về nguyên nhân ngoại tại đưa đến giáo huấn đó, ta phải nói tới việc Đại Học Paris - lúc đó là bậc „Thầy“ của Giáo Hội - năm 1241 cũng đã đưa ra một quyết định có nội dung giống như thế. Cốt lõi của giáo huấn này cũng được đưa vào trong lời tuyên tín của hoàng đế Michael Palaeologus do Công Đồng Lyon năm 1274 ghi lại [69]. Cả giáo tông Gio-an XXII (1316-1334) lúc đầu cũng coi các công thức đó là đương nhiên, nhưng về cuối đời, sau khi tìm hiểu các giáo phụ, ngài đâm ra nghi ngờ chúng. Ngài đọc thấy nơi các giáo phụ giáo huấn về chờ đợi nước trời. Giáo huấn này trên thực tế, như ta biết, là giáo huấn phủ trùm toàn bộ môn Giáo Phụ Học và ta còn nhận ra sức sống mạnh mẽ của nó qua nhiều đoạn [70] trong sách của Bẹc-na-đô ở Clairvaux (khoảng 1090- 1153). Điều đó đã khiến Giáo Tông trình bày nhận thức mới đạt được của mình ra trong một loạt bài giảng về thuần tuý Ki-tô Học. Ngài nói về một giai đoạn chuyển tiếp của số phận của những người chết. Theo ngài, chỉ có sự phán xét chung và sự Sống Lại mới chấm dứt được tình trạng chuyển tiếp này nhờ vào trạng thái ba ngôi chung cuộc: Cho đến ngày phán xét, các thánh còn phải *ở dưới* bàn thờ (Kh 6,9tt), nghĩa là còn ở trong sự che chở và ủi an bởi nhân loại của Đức Ki-tô. Chỉ sau khi phán xét, các thánh mới bước ra khỏi vỏ nhân loại của mình - mới ở „trên bàn thờ“ - để được trực tiếp diện kiến dung nhan Chúa. Việc chuyển từ cấp này sang cấp kia cũng giống như việc chuyển giao vương quyền lại cho Thiên Chúa, như được báo trước trong 1 Cr 15,24.

---

[66] DS 684.
[67] DS 801.
[68] DS 1000.
[69] DS 856-858.
[70] PL 183,375; 183,705 trong liên hệ với 182,993 và 182,579.

Đa số đám đông tín hữu, vốn từ lâu đã thấm nhiễm một lối hiểu khác, tỏ ra vô cùng bực tức trước các lời giảng cổ hủ của giáo tông Gio-an XXII. Đặc biệt các đối thủ của ngài, các tu sĩ phan-sinh hoạt động chung quanh Wilhelm ở Ockham trong dinh của vua Ludwig đất Bayern ở München, đã chính trị hoá nội dung giảng thuyết của ngài và cáo buộc ngài vào tội lạc giáo. Trên giường bệnh chờ chết, ngài đã tuyên bố rút lại những gì mình nói với một lời lẽ rất thận trọng. Người kế vị ngài là một tu sĩ phan-sinh xuất thân từ môi trường đại học. Chỉ mấy năm sau khi nhận sứ vụ giáo chủ, vị này đã quyết định lấy nội dung huấn dụ *Benedictus Deus* làm giáo huấn bó buộc chính thức, để chấm dứt tình trạng mập mờ. Chúng ta sẽ phải quay trở lại sự hợp lí nội tại của tiến trình này, khi ta tìm hiểu những phát triển thần học. Ở đây chỉ biết rằng, nội dung *Benedictus Deus* năm 1336 đúng là một thụt lùi so với các giáo phụ. Dù sao, để thấu hiểu nó, không nên quên rằng, cốt lõi của huấn dụ đặt cơ sở trên Ki-tô Học và nó rốt cuộc là một giải thích khách quan cho biến cố „Đức Ki-tô về trời“; nó đồng thời cũng là một giải thích cho cuộc thương khó của Người, mà ý nghĩa của nó vốn đã được bao hàm trong sự kiện „về trời“. Theo bản văn này, Chúa về trời là một sự kiện chủ yếu mang tính cách nhân học và lịch sử. Nó có nghĩa là từ nay không còn có một bầu trời đóng kín nữa. Chúa Ki-tô ở trên trời có nghĩa là con người có thể tới được với Thiên Chúa. Nếu con người chết như một kẻ công chính, nghĩa là họ đã sống trung thành với Đức Ki-tô và được Người chấp nhận, thì họ sẽ được bước vào thế giới của Thiên Chúa. Xem thế, thì Biển-đức XII chỉ khác với Gio-an XXII trong cách định giá Ki-tô Học. Nhưng điều này cũng cho thấy, chỉ so sánh máy móc với các công thức của Thần Học Các Giáo Phụ để đi đến một nhận định đúng đắn về sự việc mà thôi thì không đủ. Như ta đã thấy, Tân Ước và các giáo phụ đã lấy lại quan niệm tinh tế Schéol của Do-thái giáo cổ thời để trình bày chặng đường giữa Chết và Sống Lại của người quá cố. Rồi các ngài đưa nó vào trọng tâm Ki-tô Học và như vậy đặt nó vào trong một tiến trình „Ki-tô Học hoá“, nhưng vì nhu cầu cấp thiết phải giải thích và bảo vệ thông điệp Sống Lại, nên tiến trình này thoạt tiên chỉ được coi là thứ yếu. Dù sao, quan niệm của các ngài hẳn chưa phải chung quyết, song vẫn còn mở ngỏ; chúng đang trên đường được Ki-tô Học thâu hoá. Ki-tô Học này đã được các giáo phụ định hướng, nhưng vẫn còn là một sản phẩm chưa hoàn chỉnh.

Các văn bản tín lí trong thế kỉ 13 và 14 cho thấy mối liên hệ, cho tới lúc đó chưa rõ ràng, giữa các giáo huấn của Do-thái giáo trong giai đoạn giữa hai Giao Ước và đức tin ki-tô giáo đã được định hình. Lúc này chỉ còn lại *một* thứ „tình trạng chuyển tiếp“, đó là *Lửa Luyện Tội*. Kể từ đây, Lửa Luyện Tội được tách rời khỏi khái niệm Schéol, trở thành một đại lượng thần học độc lập với một định nghĩa rõ ràng dựa trên tư tưởng „thanh tẩy“. Vì sự kiện này xẩy ra sau khi Giáo Hội đã tách ra thành Đông phương và Tây phương, nên nó không thể là quan điểm

chung cho cả hai Giáo Hội. Các nơi chốn lưu giữ người lành và kẻ dữ, như vốn được quan niệm cho tới lúc đó, giờ đây bị xoá bỏ; và dưới ánh sáng của thần học Đức Ki-tô về trời, hai tình trạng tạm thời / chung cuộc được đưa vào thế: Hoả Ngục dành cho những kẻ chết đã bị luận phạt cũng như bầu trời mở ra cho những kẻ công chính [71]. Quan niệm ‚tình trạng tạm thời' đã mất đi tầm quan trọng của nó khi đối diện với ‚tính cách chung cuộc' của sự kiện „Đức Ki-tô về trời", nhưng nó không mất đi hẳn. Cả sau khi huấn dụ *Benedictus Deus* ra đời, người ta vẫn nói đến một thời hạn chuyển tiếp, vì còn phải chờ resumptio corporum - tái nhập với thân xác - và phán xét chung. Dĩ nhiên, đã chẳng ai cho biết những điều đó muốn nói lên cái gì. Mặt khác, vì quá dị ứng với chuyện Hồn bất tử và muốn cổ vũ cho việc Sống Lại, Luther đã mạnh mẽ lên tiếng chống lại cái tính cách tạm thời đó. Qua câu truyện La-da-rô, ông phản ứng lại các nhà thần học kinh viện như sau: „Totus Abraham, con người toàn diện sẽ sống lại. Nhưng các anh, các anh cắt của tôi đi một phần Áp-ra-ham rồi bảo: Cái này sẽ sống. Quả là điên rồ, khi Hồn đã ở trên trời rồi mà vẫn còn ham muốn chuyện Thể Xác!"[72]. Trái lại, giáo huấn trong thời trung cổ vẫn bảo lưu quan điểm ‚tình trạng chuyển tiếp', khi nó phân biệt hai loại chung cuộc trong Ki-tô Học: chung cuộc cá nhân và chung cuộc vũ trụ hay lịch sử (đây cũng là chung cuộc của số phận nhân loại). Xem như thế, thì đây quả thật là một tổng hợp những suy tư của các giáo phụ.

Ta còn thấy, một lần nữa, thêm một luận chứng đối lập qua tài liệu cuối cùng mà chúng ta phải tìm hiểu sau đây: Huấn dụ *Apostolici regiminis*, kết quả của buổi họp thứ 5 ngày 19.12.1513 của Công Đồng Chung Laterano. Để chống lại chủ trương theo Aristoteles của thời phục hưng (đặc biệt chống lại P. Pomponazzi), huấn dụ xác định: Không được phép nói tới cái chết của Hồn thiêng liêng hay khẳng định rằng, Hồn đó không mang tính chất cá nhân và cá vị, nhưng đó là một thực tại chung, trong đó có phần của mỗi cá nhân. Bản văn này hàm chứa nhiều bài học, vì nó nhấn mạnh tới sự đụng độ giữa một bên là sự tổng hợp tư duy hi-lạp và tư duy ki-tô giáo do các giáo phụ và các tác giả trong thời trung cổ đưa ra, và một bên là tinh thần của Phục Hưng. Tinh thần phục hưng chống lại sự tổng hợp này; và thay vào đó, nó quay ra đi tìm nét tinh tuyền của tư tưởng hi-lạp trước khi bị Ki-tô Giáo làm biến chất, để qua đó mở ra Thời Mới. Nét đặc thù của công cuộc tái tạo tư duy hi-lạp nguyên thuỷ này là nó không đưa tới sự khẳng định về Hồn bất tử trước sự sống lại của Thể Xác, mà trái lại dẫn tới việc phủ nhận giáo huấn ki-tô giáo về Linh Hồn và về niềm hi vọng của nó, mà thật ra quan điểm này không thể nào là của Hi-lạp được.

[71] DS 1002.
[72] WA Ti 5,219.

Những phát triển thần học

Gia sản của Cổ Thời

Liên quan tới huấn dụ *Benedictus Deus* và với những quan điểm lịch sử thường thấy của ngày hôm nay, có một câu hỏi được đặt ra: Phải chăng sự phân biệt Hồn – Xác vốn là sản phẩm của lối tư duy hi-lạp và đã ảnh hưởng lên Ki-tô giáo, cho dù chẳng ai khẳng định được rằng, các giáo phụ trước đây cũng đã tin như vậy? Lại nữa, từ thời hi-lạp cho đến thế kỉ 14 có một khoảng cách quá xa về thời gian và cung cách suy nghĩ, nên ta lại phải tự hỏi, phải chăng chỉ vì một vài xác xuất mà ta dám quả quyết đó là sản phẩm của tư duy hi-lạp, nhất là khi ta thấy sự tái khám phá gia sản hi-lạp nguyên thuỷ trong thời phục hưng lại mang một kết quả hoàn toàn khác? Để đánh giá được tầm quan trọng thật sự của văn hoá hi-lạp ảnh hưởng trên văn hoá ki-tô giáo và nhờ đó xác định được những phát triển riêng rẽ của Ki-tô giáo, cần phải tìm hiểu ngắn gọn quan điểm của Hi-lạp về vấn đề ta đang bàn. Khi suy nghĩ về sự Chết, ta đã nhận ra có một chuyển biến lớn giữa tư duy Platon và thế giới cổ của Homer, trong đó không có sự phân biệt giữa thể xác và con người. Nguồn gốc của cái mới nơi Platon là tín ngưỡng về những điều huyền bí của thế giới hi-lạp cổ, thứ tín ngưỡng đã có được vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần của người Hi-lạp nhờ qua những nhân vật như Pythagoras và Empedokles. Tín ngưỡng này đã đưa ra sự phân biệt Hồn – Xác, coi Xác là chốn ngục tù (là mộ phần) của Hồn. Nó xem Hồn là chỗ nhận thức chân lí. Đồng thời những tư tưởng về tội lỗi, thanh tẩy, phán xét cũng xuất hiện và chiếm một chỗ đứng quan trọng. Rõ ràng Platon đã dành cho truyền thống tín ngưỡng đó một vai trò hệ trọng trong nỗ lực tái tạo quốc gia (Polis) hi-lạp của ông. Và điều chắc chắn nữa, là truyền thống tín ngưỡng này trước sau vẫn mang tính cách nhiều hay ít huyền bí và nó không thể được coi là sản phẩm „hi-lạp“ (tự nguồn gốc nó không phải là của Hi-lạp[73]). Và Platon đã mặc cho tín ngưỡng đó một nội dung triết lí và đưa nó vào luận đề nền tảng của ông, đó là Công Lí. Điều này thể hiện đặc biệt qua cái mà ông dần dần gọi là thuyết về Hồn của mình. Ông quan niệm trong con người có ba bản chất: bản chất thú vật với nhiều cái đầu thú vật dữ dằn hoặc đã thuần, bản chất sư tử và bản chất người. Ông gọi bản chất sau cùng này là „con người bên trong“[74]. Phao-lô đã dùng lại khái niệm này của Platon[75]. Ba bản chất

[73] Xem U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970, tr. 71.
[74] Platon, *Politeia* 589 a 7t.

này là sự phóng chiếu ba giai tầng của xã hội a-ri-en trên cá nhân con người (tăng lữ - thông thái, binh sĩ, nông dân – thương dân[76]) và như vậy, con người được giải thích theo khía cạnh chính trị, theo hướng Polis. Đồng thời ba bản chất đó cũng phản ánh ba đức tính nền tảng của con người: khôn ngoan, can đảm, thận trọng. Và vì là những điểm xác định trên con người cụ thể, chúng cũng có liên hệ với những truyền thống y học cổ truyền và với sự định vị của chúng về các trung tâm tâm - sinh lí của con người. Theo Platon, nhiệm vụ của con người là làm sao tập hợp ba bản chất đó lại làm một, và sự tập hợp này lại làm nẩy sinh thêm một đức tính thứ tư: Công Lí. Chính ở tâm điểm nền tảng này, Nhân Chủng Học đã lại đi vào Triết Học Chính Trị, nó tan hoà vào trong triết học này và chẳng bao giờ rời nó nữa. Như vậy, rõ ràng Platon lúc đầu không biết tới thuyết Nhị Nguyên về các lực tinh thần của con người. Mục đích của ông là nhằm kết hợp nội tâm con người và tập hợp cũng như thanh tẩy mọi sức mạnh trong „Công Lí“. Ông chỉ muốn tạo giống các con thú thuần hoá và tinh luyện chúng, chỉ muốn ngăn chận các thú dữ sinh sôi nẩy nở và biến sư tử thành kẻ cộng tác trong nỗ lực tạo kết hợp kia. Nhưng đồng thời, về tương quan giữa Hồn và Xác, mục tiêu tối hậu của ông là „hội nhập các yếu tố nhị nguyên thành một thống nhất trong đa dạng“ [77].

Ngoài ra, Platon cố tình chấp nhận coi huyền bí là huyền bí. Ông đã dùng các kết luận nhân chủng của mình để phong phú hoá nó, nhưng mặt khác, vẫn tôn trọng phát biểu của huyền bí trong các dụ ngôn của nó; các dụ ngôn trước sau vẫn chỉ là dụ ngôn, chúng không thể được diễn ra thành phát biểu thuần tuý triết học. Tiêu biểu cho lối nhìn này là kết luận của các cuộc luận bàn về đề tài này trong tác phẩm *Phaidon*: „Đã hẳn, một đầu óc biết suy nghĩ không thể chấp nhận được điều như tôi đã mô tả; tuy nhiên, các Hồn của chúng ta và các phòng ở của chúng thì buộc phải có một tình trạng như vậy hoặc gần như thế … điều này tôi nghĩ có lẽ tốt và đáng để ta liều lĩnh dám tin theo… Đây là một liều lĩnh đáng làm và ta cần phải lặp đi lặp lại điều đó với chính mình như đọc thần chú“ [78]. Điểm này cũng tương ứng với việc Platon luôn luôn thay đổi các hình ảnh ông dùng [79] và luôn nhấn mạnh tới các điểm khác nhau tuỳ theo hoàn cảnh.

Nhưng thôi, ta không thể kéo dài mãi việc tìm hiểu về những câu hỏi khó khăn đòi hỏi phải có lời chú giải của Platon. Vì thế, có lẽ tốt hơn nên đi vào một vài điểm quan trọng cho đề tài luận bàn của mình. Trước hết có thể nói: Bất Tử không bao giờ là một phát biểu thuần triết học. Nó chỉ được xác định, được công

---

[75] U. Duchrow, *sđd.*, tr. 61.
[76] Xem các tác phẩm của G. Dumézil, đặc biệt cuốn *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958.
[77] U. Duchrow, *sđd.*, tr. 79.
[78] *Phaidon*, 114d.
[79] Chẳng hạn xem thị kiến lạ lùng trong *Phaidros* 245c-250c.

nhận và diễn giải ra bằng suy tư trong khung cảnh của một truyền thống tôn giáo mạnh. Cả Platon cũng phát biểu về Bất Tử trong khuôn khổ tôn giáo. Khuôn khổ tôn giáo này, đối với ông, đồng thời cũng là đầu mối hình thành nên Triết Học về Công Lí, mà ông coi là vô cùng hệ trọng cho tư duy chính trị của mình. Ở đây, những yếu tố nhị nguyên truyền thống đã được dùng để phục vụ cho một tư duy thực chứng hướng về vũ trụ và quốc gia (Polis), và như thế, chúng mất đi những „mũi nhọn“ nhị nguyên của chúng. Theo chỗ chúng ta biết, Platon đã không hình thành nên một cấu trúc triết học thống nhất về Hồn trong tương quan với chính nó và với Thể Xác. Vì thế, ông đã để lại một phong cảnh triết học đầy dẫy vấn đề. Rõ ràng ông đã chẳng hề để lại một „lược đồ hi-lạp“, để ta có thể nắm lấy mà sử dụng.

Aristoteles tách mình ra khỏi gia sản thần thoại, và vì thế ông cũng chẳng còn thích thú gì về việc sử dụng hình ảnh. Ông để lại cho hậu thế một định nghĩa về Hồn, theo đó Hồn được gọi là „Entelechie“, nghĩa là „khả năng của bộ phận cơ thể tự điều khiển đà phát triển của mình“. Như vậy, Hồn trở thành một nguyên lí hữu cơ, được coi là một hình thể gắn liền với vật chất và cùng tan biến theo vật chất đó. Theo ông, yếu tố Tinh Thần thật sự giờ đây nằm nơi *νοῦς* (tinh thần hoặc trí khôn), nhưng nó không được hiểu là một cái gì đó mang tính cá nhân và cá vị, mà là một sự chung phần của con người vào trong một nguyên lí thiên linh vượt trên con người. Như vậy ở đây chúng ta vừa đứng trước một thực thể con người Hồn Xác thống nhất theo nghĩa hẹp và vô nhị nguyên, vừa đối diện với một Tinh Thần vô cá vị, Tinh Thần này chiếu dọi vào con người chứ con người không sở hữu nó. Trên đây chúng ta đã biết rằng, những người theo phái khắc kỉ (Stoa) đã quay lại với một thế giới quan vật chất. Theo họ, Hồn được cấu tạo từ Lửa, là thứ nhẹ nhất trong các thành tố; Lửa này làm cho hợp chất hồn-xác sống động và, sau khi chết, nó trở về với Lửa vũ trụ, cũng như mọi thành tố trở về với nơi cố hữu của mình. Tính cách cá thể biến mất sau khi con người chết [80].

Còn tư tưởng của Plotin, nhà đổi mới lớn nhất của triết học Platon trong thế kỉ thứ 3, thì sao? Nơi ông chẳng có gì tương ứng với sơ đồ hi-lạp mà ta vẫn thấy trong sách giáo khoa hiện nay. Đối với Plotin, toàn thế giới được cấu tạo từ ba chất: chất Duy Nhất, *νοῦς* và Hồn. Thuyết ba chất này đồng thời cũng là khoa vũ trụ học và thần học của ông, đó là thuyết „Ba Ngôi“ của phái tân Platon. Quan điểm này cũng bao trùm luôn cả khoa nhân học của ông: Khi Hồn nhìn xuống, theo hướng dòng chảy xuôi của luồng vũ trụ, nó xuất hiện dưới dạng nhân cấp trong tấm gương vật chất; và càng nhìn xuống, nó càng quên sự hợp nhất của nó. Nhưng càng nhìn ngược trở lại, nó càng rời bỏ bóng phản chiếu vô vọng để quay về với hợp nhất, và như vậy về với thực tại và về với thiên linh. Thuyết ba chất

[80] P. Hoffmann, *sđd.*, tr. 42.

của Plotin vừa là, mà cũng trước hết là, một học thuyết tâm linh. Thuyết này rốt cuộc đưa vào trong con người phép biện chứng của thành công và thất bại; nó dạy cho họ biết xoay chuyển vận mệnh mình bằng cách quay nhìn trở lại về phía hợp nhất, biết dùng thang thực tại để leo tới hợp nhất với nguồn cội thiên linh của mình, nguồn cội này đồng thời sẽ xoá tan đi cái ảo ảnh về tính cách cá nhân của con người.

Chỉ cần nêu lên một vài trình bày như trên đây cũng đủ thấy rằng, thuyết Nhị Nguyên của Platon và của Hi-lạp về Hồn – Xác và về sự Bất Tử của Hồn, vốn được hình thành bởi những khảo luận thần học về sau này, chỉ là tưởng tượng, chẳng có gì phù hợp với thực tại. Đã có những tín ngưỡng tôn sùng huyền bí với những hứa hẹn Bất Tử. Nhưng người Hi-lạp đã không bao giờ có một quan điểm chung về điểm này. Và không khí chung của Cổ Thời trong giai đoạn Ki-tô Giáo bành trướng thì hoàn toàn ngược lại, nó tràn đầy nét hi vọng: „Những khắc ghi trên các tấm bia mộ thời đó là bằng chứng cho ta thấy rõ ràng về nỗi vô vọng của các dân ngoại. Hoặc là họ chẳng tin vào sự sống đời sau, hoặc là họ nghĩ tới một kiếp sống buồn ảo trong Hadès…“[81]. Đoạn sau đây của Ô-ri-gê-nê cho thấy những quan điểm hỗn độn thời đó về chuyện Hồn: „… (Người ta hỏi), Hồn được cấu tạo bằng chất liệu nào, nó là xương thịt hay không phải là xương thịt, cấu trúc của nó đơn giản hay gồm hai hay ba thành tố hoặc nhiều hơn làm nên? Nó được tạo thành hay chẳng do ai tạo nên cả? Nếu được tạo thành thì như thế nào? Chất liệu của nó có hàm sẵn trong hạt giống của thân xác không và nó có cùng một gốc phát sinh như Xác không? Hay nó nó đã sẵn có từ ngoài rồi, và được đưa vào trong thân xác và được uốn nắn trong lòng mẹ? Và nếu được tạo thành từ ngoài, thì phải chăng việc tạo thành này chỉ xẩy ra lúc bắt đầu hình thành thân xác … hay nó đã được hoàn chỉnh sẵn từ lâu rồi và vì một lí do nào đó phải nhận lấy một thể xác? … Và người ta cũng đặt câu hỏi: Hồn mặc lấy thân xác *một lần*, và khi thân xác bị phế bỏ, nó sẽ không tìm tới thân xác nữa hay là tìm lại… và rồi lại mặc lấy nó? Và khi nó mặc vào lần thứ hai, thì nó sẽ giữ luôn hay rồi lại bỏ thân xác…?“ [82]

Khái niệm mới về Hồn

Cổ Thời đã không cung cấp cho ta một quan niệm rõ ràng nào về thân phận của con người sau khi chết. Nó không giúp cho Giáo Hội cổ thời có được một câu trả lời nào. Qua những tìm hiểu trên kia, giờ đây ta có thể đưa ra một kết luận

[81] F. Guntermann, *Die Eschatologie des hlg. Paulus*, Münster 1932, tr. 38; xem P. Hoffmann, *sđd*., tr. 211.
[82] Origenes, *Comment. in Cant*. 2PG 13,126B – 127A.

chung kết cho đề tài luận bàn quan trọng của ta như sau: *Giáo Hội cổ thời đã dựa trên những truyền thống do-thái giáo về sự hiện diện của Schéol để hình thành nên các quan điểm về cuộc sống tiếp tục giữa giai đoạn Chết và Sống Lại, những truyền thống này được Kinh Thánh Tân Ước quy chiếu vào Đức Ki-tô*. Mọi khẳng định khác đều sai, nếu dựa vào các thực tế lịch sử. Điều này cũng có nghĩa là giáo huấn về Bất Tử của Giáo Hội cổ thời mang hai khía cạnh: nó được xác định bởi Ki-tô Học vốn là nguồn bảo chứng cho một sự Sống bất diệt có được do lòng tin; nó nối câu phát biểu thần học này vào các tư tưởng về Schéol, dùng Schéol làm nền nhân học cho lời phát biểu và như vậy đặt nền trên một tư tưởng nền tảng phổ quát; và như ta đã thấy trên, tư tưởng này rõ ràng đã tiến xa hơn các quan niệm cổ xưa, song vì các liên quan nhân học, nó đã không được đào sâu thêm. Do đó, người ta đã chẳng có được những từ ngữ thống nhất cho giáo huấn này. Chủ thể của sự hiệp thông với Đức Ki-tô hay của tình trạng trường tồn của con người sau khi chết thường được gọi, như trong truyền thống do-thái giáo, là „Hồn“ hay „Tinh Thần“ (cả hai từ được dùng song song, chẳng hạn như trong sách Henoch của người Ê-thi-ô-pi [83]). Mặt khác, cả hai khái niệm này bị các hệ thống ngộ giáo vốn phổ biến rộng rãi lúc bấy giờ làm cho lu mờ; Ngộ Giáo coi Tâm Thần (Hồn) là một bậc thấp của thân phận con người trước sự hiện diện của những „người được Thượng Đế giác ngộ“ (Pneumatiker). Các bất lợi từ ngữ này ảnh hưởng không chỉ trong vòng cảm tình viên của Ngộ Giáo, mà còn toả ra rất rộng tới bên ngoài.

Như vậy, một khi phải xác tín vào sự sống bất diệt trong Đức Ki-tô sau khi chết và vào niềm hi vọng chờ ngày „thân xác sống lại“, thì rõ ràng cần phải có những giải thích nhân học cho xác tín này. Và cũng rõ ràng, đức tin ki-tô giáo đã đặt ra những yêu sách cho khoa Nhân Học, nhưng đã chẳng có Nhân Học nào thời đó trả lời được, vì chúng thiếu những dụng cụ khái niệm thích hợp. Cần phải có một khoa Nhân Học vừa nhìn nhận con người là một tạo vật duy nhất của Thiên Chúa, được Người mong muốn và tạo dựng nên như một toàn bộ, vừa phân biệt được cái gì chóng qua và cái gì tồn tại trong con người đó. Sự phân biệt này lại phải làm sao để cho con đường đi tới Sống Lại, nghĩa là đi tới sự kết hợp chung cuộc giữa con người với tạo vật, vẫn luôn mở ngỏ. Một nền Nhân Học như thế sẽ làm cho những mâu thuẫn giữa Platon và Aristoteles tan hoà vào trong nhau. Nó phải chấp nhận điều Aristoteles đã dạy, đó là sự kết hợp bất khả phân giữa Thân Xác và Tâm Thần (Psyche). Nhưng đồng thời cũng không được coi Tâm Thần là một „Entelechie“, vốn là thứ vừa gắn chặt với vật chất, vừa nhờ nó mà vật chất sống động có được đặc tính như nó đang có. Hơn nữa, nền Nhân Học đó phải làm sao diễn tả được tính cách tinh thần đặc biệt của Tâm Thần, để nó không bị cuốn

[83] P. Hoffmann, *sđd.,* tr. 125.

mất vào trong cái „Tinh thần phổ quát“. Với những nhiệm vụ khó khăn này, một nền Thần Học tổng hợp theo chiều hướng đó đã có những bước tiến rất chậm, điều này ai cũng biết. Phải đợi tới Tô-ma ở Aquino, một nền Thần Học như thế mới có thể định hình một cách rốt ráo và thuyết phục.

Giả như Tô-ma với Aristoteles cùng dùng công thức *anima forma corporis* (Hồn là „Thể“ của Xác) để giải thích bản chất của „Hồn“, thì trên thực tế thuyết của Aristoteles sẽ biến chất hoàn toàn. Là vì, với Aristoteles, công thức này có nghĩa là Tâm Thần bị trói buộc bởi một mối dây vật chất; nó cũng giống y như một „Entelechie“ - vốn là nguyên lí bao hàm một thực tại vật chất nào đó. Aristoteles coi hai thứ này có liên hệ hỗ tương chặt chẽ. Theo ông, nếu không có „Thể“ (Form), vật chất chỉ thuần tuý là một khả thể (Möglichkeit /Possibilité) mà thôi; Thể chỉ trở thành thực thể, khi nó thống nhất với vật chất. Nếu Tâm Thần là Thể, thì nó thuộc về thế giới thân xác, sẽ biến đổi và chết theo thân xác. Còn Tinh Thần (Geist / Esprit), ngược lại, không thuộc về thế giới này; nó cũng chẳng mang chút gì là riêng tư cá nhân và cá vị, và vì thế nó bất tử. Đối với Aristoteles, không thể nào có thể tưởng tượng được điều này: Tinh Thần vừa mang tính cá vị vừa là „Thể“ của vật chất.

A. Pergis, một trong những nhà nghiên cứu có tiếng nhất về tương quan giữa Tô-ma và người Hi-lạp, đã nhận xét về điểm này như sau: „Xét từ quan điểm này, ta phải nhìn nhận học thuyết Tô-ma về một thực thể tinh thần được gọi là Thể Chất của vật chất quả là một thời điểm lịch sử, trong đó một công thức của Aristoteles đã được cố ý dùng như những từ ngữ triết học, để nói lên một cái nhìn về con người, mà truyền thống và thế giới Aristoteles vốn coi là một điều không thể nào có được về mặt siêu hình“ [84]. Và như vậy giờ đây ta có được câu phát biểu phi thường: Tinh Thần hoàn toàn đồng nhất làm một với Thể Xác, đến nỗi ta có thể dùng từ ngữ „Thể“ với tất cả ý nghĩa của nó áp dụng cho Tinh Thần. Và ngược lại: Thể của Thể Xác này là cái mà ta gọi là Tinh Thần và Tinh Thần này làm cho con người trở thành người. „Hồn không phải là Chất (liệu) mà hơn nữa cũng không phải là (hình) Thể của Xác; song nó là Chất như là Thể của một Thể Xác, và nó là Thể như là Chất của Thể Xác“ [85]. „Tách biệt Hồn ra khỏi Xác là một việc làm trái tự nhiên của nó và điều này làm giảm đi nét đồng hao giữa con người với Đấng Sáng Tạo. Cái thực thể hiện diện trong Xác không phải là một hoạt động, mà là một sự tự thể hiện của Hồn. Xác là mặt thấy được của Hồn, bởi vì

[84] A. Pegis, Some Reflexions on Summa contra Gentiles II, 56 trong *Étienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, tr. 177; nơi Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen, Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*, Münster 1972, tr. 28, ghi chú 71.

[85] Th. Schneider, *sđd.*, tr. 23.

hiện thực của Xác là Hồn“ [86]. Như vậy, ở đây ta đã giải quyết được một vấn nạn triết học xem ra không thể giải quyết. Và những yêu sách xem ra đầy mâu thuẫn của tín lí về tạo dựng và của việc Ki-tô hoá niềm tin vào Schéol như vậy đã được thanh toán: Hồn là „Thể“ của Xác, nhưng cái mà ta gọi là „Thể“ của Xác đó lại là Tinh Thần, nó làm cho con người trở thành người và nhờ đó mở ra cho con người cánh cửa bước vào Bất Tử. So với những quan niệm cổ về Tâm Thần, khái niệm Hồn này là điều hoàn toàn mới. Nó là một sản phẩm của đức tin ki-tô giáo và của những đòi hỏi suy tư của Ki-tô giáo. Chỉ kẻ mù loà về lịch sử mới có thể phủ nhận điều này. Vì đây là điều vô cùng hệ trọng, nên ta cần phải lặp lại một lần nữa theo cách khác: *Khái niệm Hồn, như nó được dùng trong phụng vụ và thần học cho tới thời Công Đồng Vaticano II, chẳng liên hệ gì cả với Cổ Thời cũng như với tư tưởng Sống Lại. Đó là một khái niệm thuần túy ki-tô giáo và vì thế chỉ có thể được diễn tả trên nền tảng niềm tin ki-tô giáo, và niềm tin này đã trình bày quan niệm của mình về Thiên Chúa, thế giới và con người ra trong lãnh vực nhân học*. Vì thế Công Đồng Vienne đã có lí, khi trong khoá họp thứ ba, ngày 06.05.1312, đã bảo vệ định nghĩa về Hồn này và coi đó là một khái niệm phù hợp với đức tin: „Ngoài ra chúng tôi bác bỏ và coi là lầm lạc … mọi giáo huấn nào đã vì thiếu thận trọng đưa đến sự ngờ vực không tin rằng, Chất của Hồn hợp lí… đúng là Thể và chính nó là Thể của thân xác con người“ [87]. Huấn dụ *Benedictus Deus* trên đây đã giả thiết lối giải thích nhân học này rồi trong giáo huấn của mình về việc được diện kiến chung cuộc với Thiên Chúa: Nơi đâu quan điểm này trở nên chín chắn, nơi đó giáo huấn về Schéol phải được soi sáng bằng một ánh sáng mới, và những gì trước đây được coi là hữu lí, giờ phải được xem là cổ hũ phải vượt qua.

Tính cách đối thoại của Bất Tử

Người ta có thể sẽ bác bỏ tất cả những gì chúng ta bàn trên đây, vì cho rằng, chúng chẳng liên quan gì tới tâm điểm của vấn đề bàn luận. Là bởi vì, theo họ, vấn đề ở đây không liên quan gì tới việc cổ võ hay phủ nhận một khoa Nhân Chủng Học nào đó, và như vậy cũng chẳng liên quan gì đến việc bàn luận về Hồn. Mà trái lại, vấn đề của họ ở đây là không chấp nhận coi Hồn là một „Chất“ độc lập vốn mang trong mình khả năng Bất Tử, cũng như là việc họ muốn hoàn toàn dựa trên chương trình của Thiên Chúa để giải thích về cuộc Sống đời sau của con người. „Chính *Thiên Chúa* là Đấng nâng giữ chúng ta – cả những người tin lẫn kẻ không tin -, *Người* nâng giữ ta chính qua cái Chết thật sự, qua đó chúng ta tự cất

[86] Th. Schneider, *sđd.*, tr. 27.
[87] DS 902.

mình đi. Chính *Người* nâng giữ chúng ta và – đánh thức ta dậy! – trả ta lại cho ta, để ta ra trước toà án của Người và để ta sống“ [88]. Như vậy, lời cáo buộc „nhị nguyên“ – điểm này, như ta đã thấy trên đây, chẳng đúng gì cả đối với khái niệm Hồn của Ki-tô Giáo – được hỗ trợ bởi quan điểm cho rằng, hễ đâu nói tới Hồn, ở đó người ta biện minh cho sự „Bất Tử“ về mặt Chất, bởi vì chất liệu tinh thần là thứ không thể tách phân được; và lập luận như thế, theo họ, là không đúng về mặt thần học. Có thể những tư tưởng đơn giản kiểu đó khá lan tràn trong quảng đại quần chúng. Nhưng tôi chưa bao giờ đọc được một lập luận về sự Bất Tử mang tính cách thuần „Chất“ như thế nơi các bậc thầy thần học lớn trong Giáo Hội, cả Platon cũng không nói đến thứ Bất Tử đó.

Bài giảng về tám mối phúc của Grê-gô-ri-ô ở Nyssa là một thí dụ cổ điển, qua đó cho thấy cách tuyệt vời tư tưởng nền tảng của thần học thời trung cổ và của các giáo phụ, đồng thời nó cũng cho thấy sự hợp nhất và những biến đổi của nó so với tư tưởng cổ đại. Grê-gô-ri-ô bình giải Lời Chúa (đây là những Lời rất tâm đắc đối với các giáo phụ, nói chung): „Phúc cho ai có tâm hồn trong sáng, vì họ sẽ được nhìn thấy Thiên Chúa“ (Mt 5,8). Qua câu này, ta nhận ra lời nguyện thượng tế của Đức Giê-su được phản chiếu lên trong đó: „Mà sự Sống Đời Đời - đó là họ nhận biết Cha…“ (Ga 17,3). Ước vọng của người Hi-lạp là được nhìn thấy; họ biết rằng, Sống cũng có nghĩa là được chiêm ngưỡng, được nhận biết và kết hôn với Chân Lí. Lời trên đây đã xác nhận và phản ảnh ước nguyện sâu xa của người Hi-lạp hằng mong đạt được Chân Lí. Tuy nhiên, Lời hi vọng và hứa hẹn đó thoạt tiên hiện thân như một lời vô vọng, như một mô tả về cuộc sống phi lí của con người với tình trạng như nó hiện có. Nhìn thấy Thiên Chúa, đó là sự Sống. Nhưng theo minh triết nền tảng của các dân tộc, và điều này được Kinh Thánh từ Ngũ Kinh cho tới thánh Phao-lô và Gio-an lặp đi lặp lại, thì: Con người chẳng ai có thể nhìn thấy Thiên Chúa. Ai nhìn thấy Người, kẻ đó phải chết. Con người muốn nhìn thấy Thiên Chúa, có như thế họ mới có thể sống, nhưng sức lực của họ không cho phép họ đạt điều mong ước. „Nếu Thiên Chúa là sự Sống, thì ai không thấy Người, kẻ đó không thấy được sự Sống. Nhưng các tiên tri và tông đồ đã minh chứng rằng, Thiên Chúa là Đấng không ai có thể thấy được …“ Như thế, tình trạng của con người cũng giống như Phê-rô muốn đi trên mặt nước: Ông muốn tiến tới Thầy, nhưng không làm sao đi được. Nhà triết học, có thể nói, cũng tương tự như Phê-rô, họ muốn tự mình dùng những phỏng đoán để đạp vỡ cái Chết hầu nhìn thấy sự Sống. Nhưng họ vừa không thành công mà còn bị chết chìm. Toàn bộ sức mạnh của những phỏng đoán của họ về sự Bất Tử rốt cuộc đã không đủ sức để tồn tại. Ý chí chiêm ngưỡng của họ đã không mạnh bằng các dòng nước phù du. Chỉ có bàn tay đưa ra của Chúa mới cứu được Phê-rô đang

[88] P. Althaus, Retraktationen zur Eschatologie, trong *Theol. Lit. Zeitung*, 75, 1950, tr. 256.

chìm ngỉm - mới cứu được con người. Nhưng bàn tay đưa ra đó đã nắm với được ta qua Lời: Phúc cho những ai có tâm hồn trong sáng, vì họ sẽ thấy được Thiên Chúa. Nhận thức triết học trước sau vẫn là cuộc du hành trên mặt nước, nó không thể có nền vững. Chỉ có Đấng Thiên Chúa mặc xác người phàm nắm lấy chúng ta với sức mạnh của Người mới giữ cho ta trụ được trên mặt biển phù du. Song lời hứa của Người như thế này: Phỏng đoán tư duy không đủ giúp ta nhìn được Thiên Chúa, nghĩa là gặp được sự Sống, mà chỉ có sự trong sáng của tâm hồn đơn sơ, chỉ có đức tin và tình yêu mới giúp ta với được bàn tay của Người. Ở đây, qua tiến trình ki-tô hoá, tư tưởng của Platon về sự Sống xuất phát từ Chân Lí đã dẫn ta tới một quan niệm làm người mang tính Đối Thoại sâu xa. Nó đồng thời hàm chứa toàn bộ những nội dung cụ thể dẫn đưa con người tiến tới Bất Tử và vì thế, đã chuyển một đề tài xem ra có tính chất phỏng đoán trở thành một thực hành cụ thể: Qua việc „thanh tẩy“ tâm hồn nhờ ngày ngày kiên tâm vững tin và nhờ tình yêu xuất phát từ đức tin đó, ta nắm được cánh tay Chúa; Người giúp ta bước đi cách lạ lùng trên mặt nước và nhờ vậy biến thân phận phi lí con người thành ra hữu lí đáng sống [89].

Quan điểm nền tảng này, với đôi chút biến đổi nhỏ, xưa nay vẫn là truyền thống tư duy của Ki-tô giáo. Nơi thánh Tô-ma Aquino, nó được lồng vào trong việc giải thích động năng hướng tới Thiên Chúa của toàn bộ tạo vật. Theo ngài, *anima* nơi con người là một thực tại hoàn toàn thuộc vào thế giới vật chất, nhưng đồng thời lại vượt lên trên thế giới vật chất; thực tại này có khả năng tự ý thức về mình; sở dĩ có được khả năng này, là vì nó hướng tới Thiên Chúa. Khi con người hướng tới Thiên Chúa, „mọi đợt sóng hiện hữu và mọi cấp độ giá trị đều trở về với cội nguồn của chúng“[90]. Như vậy, con người được quan niệm như một thực thể „được mời gọi và có khả năng nhận biết Thiên Chúa và tình yêu của Người“[91]. Từ sự kiện này, quan niệm Đối Thoại xuất phát từ viễn kiến ki-tô giáo về con người được thu nạp và đồng thời được nối kết với vấn đề Vật Chất, nối kết với sự hợp nhất năng động của toàn vũ trụ đã được tạo thành. A. Pegis diễn tả rất hay sự liên tục của nguyên lí nhân học này, khi ông viết: „Điều thánh An-tịnh (Augustinus) dùng các yếu tố của Platon để diễn tả không phải là một học thuyết triết học về con người, nhưng đó trước hết và trên hết là biểu thị của một cuộc phiêu lưu tâm linh… câu chuyện về một cuộc bừng dậy đức tin nơi tín hữu Ki-tô - vốn là kẻ được mời gọi hướng tới chân lí và hạnh phúc - và thánh Tô-ma trước sau vẫn trung thành với một con người như thế…“[92].

---

[89] Xem Gregor von Nyssa, Or. 6, *De beatitudinibus* PG 44, 1263-1266.

[90] H. Meyer, *Thomas von Aquin*. Paderborn 1961(2) tr. 269; Th. Schneider, *sđd*., tr. 29.

[91] Th. Schneider, *sđd*., tr. 29.

[92] A. Pegis, *At the Origin oft he Thomistic Notion of Man*, New York 1963, tr. 58; xem Th. Schneider, *sđd.*, tr. 50.

Trên đây, chúng ta đã không công nhận việc con người mang „Chất“ bất tử, và điều này thoạt tiên được coi là lẽ đương nhiên. Nhưng nếu nhìn kĩ hơn, ta sẽ nhận ra đàng sau đó có một vấn nạn buộc phải giải quyết. Là vì, nếu như sự Sống đời sau của con người được xác định bởi Đối Thoại và Đối Thoại này được Ki-tô Học cụ thể hoá, thì ta phải tự hỏi, phải chăng như vậy là ta rơi vào khuynh hướng suy nghĩ siêu tự nhiên (Supranaturalismus)? Khuynh hướng này hoặc không trả lời được cho những vấn nạn chung của tất cả mọi người hoặc đưa Ki-tô Học vào một phạm vi bất định, khiến nó mất đi bản sắc riêng của nó. Nếu Bất Tử chỉ là hồng ân hoặc chỉ là số phần đặc biệt cho kẻ đạo đức, thì nó sẽ biến vào vùng phép lạ và mất đi tính suy tư nghiêm túc. Như vậy, câu hỏi đặt ra: Đâu là tương quan giữa những gì ta đã biết trên đây với thực thể con người được Thiên Chúa tạo dựng? Đâu là phần của Tín Lí thuần tuý? Và đâu là phần của Lí Trí chung, nghĩa là của Triết Học, nơi đức tin?

Trên căn bản, câu trả lời đã được nói đến ở phần trên rồi. Con người được tạo dựng để hướng tới Thiên Chúa và tới chính Sự Thật: đây không phải là phát biểu nhằm giúp ta có được một thoả mãn tinh thần nào đó. Nếu nhìn con người theo công thức *anima forma corporis*, thì việc hướng tới Thiên Chúa chính là tâm điểm của họ. Là một tạo vật, tự bản chất, con người được tạo nên trong một tương quan và tương quan này bao hàm khả năng không thể bị tiêu diệt. Teilhard de Chardin có lần nói, bản chất của tiến hoá là luôn tạo ra những đôi mắt tốt đẹp hơn. Dựa theo đó, ta có thể nói, con người là cấp thụ tạo, là loài thụ tạo với bản chất có thể nhìn thấy Thiên Chúa (nghĩa là có khả năng nhận ra Chân Lí trong nghĩa bao quát nhất) và như vậy có thể tham dự vào sự Sống. Nếu trên đây ta đã đi đến nhận định rằng, không phải tình trạng đơn độc thiếu tương giao làm cho con người trở thành bất tử, mà họ bất tử là nhờ quy hướng vào Thiên Chúa và nhờ có khả năng tương giao với Thiên Chúa, thì giờ đây ta phải thêm rằng, việc mở lòng ra cho tương giao đó chẳng phải là chút gia vị thêm vào cho một cuộc sống vốn dĩ cũng chẳng cần gì tới tương giao đó, nhưng trái lại, đó là cái gì sâu xa nhất nơi bản chất con người: Đó chính là cái mà ta gọi là „Hồn“. Ta cũng có thể nhìn từ một mặt khác để đi tới cùng một nhận định đó, và có thể phát biểu như sau: Một thực thể càng mở ra và càng trở thành tương giao bao nhiêu, nó càng trở nên chính nó bấy nhiêu. Nói khác đi, con người càng mở ra để hướng tới toàn thể và hướng tới cội nguồn hiện hữu của mình bao nhiêu, họ càng trở thành „chính họ“, trở thành một ‚người‘ bấy nhiêu. Sự cởi mở này là một *quà tặng* (hiểu theo nghĩa một cái gì được trao ban, chứ không phải là sản phẩm tự tay con người). Món quà này là sự

chia sẻ của Thiên Chúa, và con người đã giữ phần chia sẻ đó làm của riêng và biến nó thành ra trái tim của mình: Đó chính là điều mà ta gọi là tạo dựng, và thánh Tô-ma đã ám chỉ điều đó khi ngài nói: Tự bản chất, sự Bất Tử là cái riêng nhất của con người. Đàng sau câu nói này luôn ẩn tàng tư tưởng tạo dựng của thánh nhân: Ngài hiểu rằng, một bản chất như thế có được là do Tạo Hoá trao ban, nhưng tạo vật đã thủ đắc và biến nó thành ra của riêng của mình [93].

Và câu hỏi còn lại sau đây thật ra cũng đã được trả lời rồi: Điều gì sẽ xẩy ra, nếu con người giờ đây sống trái với bản chất của mình, thay vì mở ra thì họ đóng kín lòng mình? Điều gì sẽ xẩy ra, nếu họ phủ nhận hoặc chẳng màng chi tới tương giao với Thiên Chúa? Khi tìm hiểu câu hỏi này, ta sẽ hiểu ra chiều kích lớn lao của tư tưởng tạo dựng và từ đó nhận ra rõ ràng đâu là cái mới và cái đặc trưng của Ki-tô Học. Khi nhớ lại những suy tư về Thần Học Sự Chết, ta nhận ra rằng, Kinh Thánh luôn luôn xoáy đi xoáy lại ở điểm đó. Như ta vẫn thấy, con người muốn tự mình bất tử, họ muốn tự mình tạo ra sự Bất Tử đó: *Non omnis moriar* – không phải tất cả mọi sự nơi tôi đều chết. Tôi phải lưu lại chút gì của chính mình cho gia sản còn lại của tôi: *monumentum aere perennius*. Nhưng con người rốt cuộc chẳng bao giờ đạt được tham vọng tự mình lưu danh muôn thủa đó. Là vì cái còn lại không phải là chính họ. Họ rơi vào vùng vô hiện hữu và phải trả sự Sống của mình lại cho hư vô, cho sự Chết: Đây chính là nội dung đe doạ của St 3,3, nối liên hệ giữa tội lỗi và sự Chết. Nó muốn nói rằng, khi con người muốn tự mình trở thành Thiên Chúa, muốn có một cuộc sống hoàn toàn tự lập và độc lập „giống như Thiên Chúa“, thì số phận của họ lúc đó sẽ là Schéol, nghĩa là lặn hụp trong bóng tối, trong ảo ảnh, vượt ra khỏi cuộc sống thực tế. Nhưng điều đó không có nghĩa là con người có khả năng tự mình làm thay đổi hay xoá bỏ tạo dựng của Thiên Chúa. Bởi vì tất cả những gì xuất hiện trong hoàn cảnh đó đều chẳng phải hoàn toàn là hư không. Cũng giống như mọi loài thụ tạo khác, con người luôn chỉ có thể bơi lội trong không gian tạo dựng, họ không tự mình tạo ra tạo dựng hoặc hư vô hoá tạo dựng. Hành động như thế không có nghĩa là con người dành lại được cho mình sự hiện hữu của mình, nhưng đó là một hành vi khiến họ mâu thuẫn với chính mình, đưa họ vào khả năng tự phủ nhận mình: Schéol. Nền tảng quy hướng về Thiên Chúa và về Sự Thật, vốn là thứ triệt tiêu mọi đe doạ của Schéol, vẫn luôn hiện diện nơi con người, cho dù họ phủ nhận hay không màng gì tới nó.

Chính đây là chỗ Ki-tô Học phát huy đặc tính của nó rõ rệt nhất. Qua biến cố Đức Ki-tô, Thiên Chúa muốn cất đi cái tự mâu thuẫn trên kia, mà không phải dùng tới một hành vi bạo lực từ ngoài để làm tiêu tan sự tự do của con người. Sự sống và cái chết của Đức Ki-tô có nghĩa là chính Thiên Chúa đi vào Schéol, Người mở ra tương giao trong vùng đất thiếu vắng tương giao, Người cho kẻ mù

[93] J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, tr, 96.

được thấy (Ga 9) và như vậy tạo ra sự Sống từ cái Chết, trong cái Chết. Từ chỗ này, giáo huấn ki-tô giáo về sự Sống Đời Đời lại trở thành một cái gì rất thực tế. Bất Tử không phải là sản phẩm do con người làm ra và, dù là quà tặng của tạo dựng, nó không phải đơn giản là một cái gì sẵn có tự nhiên. Nếu là một yếu tố sẵn có tự nhiên, thì đây sẽ là một bất hạnh lớn. Bất Tử đặt nền trên một tương giao được trao ban, nhưng cũng chính vì thế nó đặt ra cho ta những đòi hỏi. Nó nhắc ta hãy biết lãnh nhận, nó nhắc ta về mô hình bước xuống ngục của Đức Ki-tô (Pl 2,5-11) vốn ngược lại với *eritis sicut Deus*, với việc tự giải thoát hoàn toàn, vì đó là con đường giải thoát trong vô vọng. Nếu khả năng nhận biết Chân Lí và Tình Yêu của con người là chỗ nẩy mầm đơm bông của sự Sống Đời Đời và mang lại ý nghĩa cho nó, thì sự Sống Đời Đời này là đề tài thời sự và phải được đặt ra cho ngày hôm nay; và nó trở thành *forma corporis* với cả ý nghĩa là nó không làm cho con người vong thân với thế giới này, mà trái lại, nó lôi con người ra khỏi tình trạng hỗn độn vô thể để tạo cho con người một vóc dáng người hơn.

Tóm lược: Những điểm chính của đức tin ki-tô giáo về sự Sống Đời Đời

Sau khi tìm hiểu khía cạnh lịch sử và nội dung của đức tin ki-tô giáo liên quan đến sự Sống Đời Đời, chúng ta giờ đây có thể thử vẽ lên diện mạo cá biệt của niềm tin này và nêu lên những tương phản của nó đối với các quan niệm khác. Tôi nghĩ, ta có thể tóm tắt chúng trong ba chữ sau đây: *Đối Thoại, Toàn Diện, Liên Đới*.

a) Quan niệm Bất Tử của Ki-tô Giáo có nền tảng xuất phát từ khái niệm Thiên Chúa và vì thế mang tính *Đối Thoại*. Vì Thiên Chúa là Thiên Chúa của những kẻ sống và Người gọi con người - tạo vật của Người - bằng tên gọi của họ, nên tạo vật này không thể chết. Thiên Chúa nhận lấy con người, đưa con người vào trong chính cuộc sống của Người; hành vi này được thể hiện qua sự nhập thể của Đức Giê-su Ki-tô, qua việc Người nhận lấy xác phàm. Đức Ki-tô là cây sự Sống và con người nhận được bánh hằng sống từ cây đó. Sự Sống Đời Đời không xuất phát từ những cá nhân đơn lẻ và từ quyền năng của họ, nhưng xuất phát từ bản chất quy hướng về tương giao của họ. Đối lại, phát biểu về con người này lại phản ảnh lên hình ảnh của Thiên Chúa, nó giúp ta hiểu được đâu là nhận thức căn bản của Ki-tô Giáo về thực tại: Cả Thiên Chúa cũng bất tử, nói đúng hơn, Thiên Chúa bất tử vì Người ở trong tương giao tình yêu ba ngôi. Bản chất của Thiên Chúa không phải là „nguyên tử“, nhưng là tương giao, bởi vì Người là Tình Yêu, và vì thế Người là sự Sống. Vì thế, Tình Yêu giữa người với người cũng là một phản ảnh của mầu nhiệm đời đời. Từ quan niệm đó, ta có tấm bảng chỉ đường

sống như sau: Tương giao làm cho ta trở nên bất tử; hãy mở lòng ra, chứ đừng khép kín…

b) Từ niềm tin vào tạo dựng chúng ta có được tính *Toàn Diện* của niềm Hi Vọng ki-tô giáo. Toàn thể tạo vật người được cứu độ; con người được cứu độ trong tính toàn thể và mối hợp nhất của nó, toàn thể và hợp nhất này được thể hiện ra trong đời sống thân xác. „Mọi sợi tóc trên đầu của anh em đã được đếm“ (Mt 10,30 và tương đương). Điều này không có nghĩa là không có những cái chóng qua nơi con người. Nhưng nó muốn nói lên rằng, chính nhờ xuyên qua những cái chóng qua đó mà cái tồn tại có được dung mạo của nó. Vật chất tự nó không phải là yếu tố bất biến nơi con người: Vật chất cũng biến đổi không ngừng theo cuộc sống thân xác trần thế. Như vậy, phải có một lối giải thích cặp đôi nào đó để phân biệt giữa cái tồn tại và những gì biến đổi, và lối giải thích này cũng là chuyện hợp lí. *Do đó, sự phân biệt giữa Hồn và Xác là điều không thể thiếu được*. Nhưng lối giải thích cặp đôi này đã được truyền thống ki-tô giáo hiểu càng ngày càng triệt để hơn, để cuối cùng như ta thấy nơi thánh Tô-ma và Công Đồng Vienne, nó không hiện thân như một chủ thuyết nhị nguyên đích thực, nhưng trái lại chính nó đã làm nổi bật lên phẩm giá và mối hợp nhất nơi con người. Dù thân xác có „mòn dần“, nhưng trước sau vẫn là một toàn thể con người đó; tạo vật của Thiên Chúa này vẫn quy hướng về đời đời và, cùng với sự lớn dậy của cuộc sống thể xác, nó càng ngày càng có khả năng chiêm ngưỡng dung nhan Thiên Chúa.

c) Tư tưởng Bất Tử của Ki-tô Giáo cũng bao hàm yếu tố *Đoàn Kết*. Con người không đối thoại một cách đơn độc với Thiên Chúa và họ không bước một mình vào cõi vĩnh hằng mà Thiên Chúa dành riêng cho họ. Nhưng con người nói chuyện với Thiên Chúa xuyên qua đồng loại của mình. Cuộc đối thoại xuyên qua lịch sử đối đáp giữa Thiên Chúa và con người. Nó diễn ra trong cái „chúng tôi“ vốn là con cái của Người. Điều này rốt cuộc có nghĩa là nó diễn ra trong „thân xác Đức Ki-tô“, trong sự hiệp thông với Thiên Chúa Con, chính nhờ sự hiệp thông này con người mới có thể gọi Thiên Chúa là Cha. Con người chỉ có thể và được phép gọi như thế, khi họ được nhận làm con nhờ qua Đức Ki-tô. Và điều này cũng nhất thiết có nghĩa là tất cả họ cùng hợp nhất trong việc kiếm tìm Thiên Chúa Cha. Chỉ qua sự hoà giải do Đức Ki-tô mang lại, miệng lưỡi con người mới mở ra được để đối thoại hầu múc lấy từ đó nguồn sống đích thực cho mình. Như vậy, trong Ki-tô Học, hai khía cạnh „thần học“ và „nhân học“ của Đối Thoại và của sự kiếm tìm Tình Yêu hoà tan trong nhau. Trong mỗi Tình Yêu giữa người và người đều vang lên tiếng gọi đời đời, nhưng Tình Yêu không thể đáp trả được tiếng gọi đó. Qua Đức Ki-tô, Thiên Chúa làm người để bước vào cuộc tìm kiếm lời tình yêu của chúng ta. Nhờ thế, cuộc Đối Thoại giữa Thiên Chúa với chúng ta mang tính chất người thật sự, vì Người nói với ta như một phàm nhân. Và ngược lại: Cuộc Đối Thoại giữa người với người nhờ thế mang tính chất đời đời; nhờ các thánh

thông công, Đối Thoại này được đưa vào trong Đối Thoại của ba ngôi Thiên Chúa.Vì thế, sự thông hiệp của các Thánh là nơi mở ra đời đời cho con người. Sự Sống Đời Đời không cách li con người, nhưng dẫn họ thoát ra khỏi tình trạng cách li để bước vào thông hiệp thật sự với anh chị em mình và với toàn thể tạo vật của Thiên Chúa.

Tất cả những phát biểu trên đây rốt cuộc đều đặt nền trên niềm tin rằng, Đức Ki-tô phục sinh là nguồn sự Sống thật. Người đưa thời gian đến viên mãn, bằng cách đặt nó vào trong khoảnh khắc tình yêu, tác giả H. Schlier đã diễn tả một cách tuyệt vời như thế. Khi con người sống hoà nhịp với cuộc sống của Đức Ki-tô, lúc đó họ bước vào „thời gian của Đức Ki-tô“, nghĩa là bước vào Tình Yêu, Tình Yêu này biến đổi thời gian và mở ra cánh cửa đời đời [94].

Dù vậy, vẫn còn một câu hỏi quan trọng. Trong phần bàn về các thuyết ở đầu chương, ta đã thấy là thuyết chủ trương việc Sống Lại xẩy ra ngay lúc chết rõ vô lí và không có cơ sở kinh thánh. Chúng ta cũng thấy, giáo huấn về Hồn bất tử, trong hình thái hiện được Giáo Hội đưa ra, có nền tảng từ chính gia sản kinh thánh và giáo huấn này hình thành là do yêu sách bắt buộc của luận lí và của truyền thống. Nhưng như thế câu hỏi sau đây vẫn chưa được trả lời: Vậy thì kẻ chết sống lại nghĩa là sao? Phải chăng có thể nói đó là một biến cố vật chất? Phải chăng đó là một thứ biến cố có liên quan tới ngày tận thế, chứ không thuần tuý và đơn giản nằm trong vòng vô tận của đời đời? Lí trí con người có chấp nhận được một lối hiểu như thế không, hay nó phải tìm cách để phá bỏ đi những quan niệm như thế? Với những câu hỏi này, ta thấy các thuyết tân thời mà ta đã gặp trên đây, dù với những khởi điểm tương phản nhau, rốt cuộc đều đề cập tới chuyện Hồn bất tử nhiều hơn và tìm cách lẫn tránh chuyện Sống Lại vốn là điều khó có thể chấp nhận bởi Lí Trí. Như vậy, thần học hiện đại gần với lối tư duy của người Hi-lạp hơn là nó nghĩ.

Nếu giờ đây muốn thử giải quyết câu hỏi trên đây, chúng ta cần phải có một phương pháp mới. Cho tới lúc này, trước câu hỏi về Chết và Sống Lại, chúng ta cứ loay hoay trong một lãnh vực mà kiến thức con người khó giúp ta tìm được giải đáp rõ ràng, nhưng các kinh nghiệm cơ bản của Nhân Học và các nhận thức nền tảng có thể giúp ta tiến xa hơn. Nói cách khác: Chúng ta có thể dựa vào sự Sống đời này để trực giác ra rằng, có sự Sống đời sau; thông điệp đức tin có thể có liên quan với một điều hiển nhiên nào đó của suy tư. Trái lại, Đời Sau mang hình thù ra sao, thì đây là điều hoàn toàn vượt ngoài mọi kinh nghiệm con người, và vì thế, từ nhãn quan con người, đó là điều hoàn toàn chưa biết. Vì vậy trong phần cuối cuốn sách này, khi tìm hiểu những giáo huấn của Giáo Hội về đời sau – điều mà mặc khải của Thiên Chúa đã hé mở cho chúng ta thấy được những đường nét

[94] H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Friburg 1971, tr. 71tt.

nền tảng của nó -, chúng ta cần ý thức về giới hạn của những giáo huấn đó. Truyền thống đức tin không phải là chất liệu để nuôi tính tò mò. Chỗ nào đức tin vượt ra ngoài vòng kinh nghiệm con người, chỗ đó nó đóng vai trò dẫn đường, chứ không phải là đề tài cho ta giải trí. Mục đích của Đời Sau là để phục vụ và hướng dẫn cho Đời Này. Cần để ý điểm này khi ta bước vào tìm hiểu những đề tài cuối cùng của Cánh Chung Luận trong phần tới.

PHẦN BA
ĐỜI SAU

Chương 6
Kẻ chết sống lại và cuộc tái lâm của Đức Ki-tô

„Kẻ chết sống lại“ nghĩa là gì?

Vị trí của vấn đề

Trong phần trước, khi bàn về việc Sống Lại, thoạt tiên chúng ta đưa ra hai khái niệm trái ngược nhau, đó là „Bất Tử“ và „Sống Lại“. Chúng ta đã thấy, quan điểm ban đầu của những khuynh hướng thần học gần đây là dứt khoát bác bỏ „Bất Tử“ và hết lòng cổ vũ cho „Sống Lại“. Nhưng rồi, càng thảo luận, ta càng thấy người ta đã nhanh chóng đẩy nội dung khái niệm „Sống Lại“ sang một bên; họ quan niệm „Sống Lại“ là một biến cố „phi thời gian“, nghĩa là nó xẩy ra vào chính lúc ta chết. Một khi đã gọi đó là một biến cố phi thời gian, thì hệ quả của nó là phi vật chất, bởi vì rõ ràng đã không có sự Sống Lại thể xác của một con người khi vừa nằm xuống. Vì những mâu thuẫn nội tại đó, quan điểm mới này đã bị chúng ta phê phán; và dựa vào những dữ kiện của truyền thống, chúng ta đã phục hồi lại khái niệm căn bản của Ki-tô giáo: chỉ có Hồn bất tử.

Giờ đây, cần phải bàn đến khía cạnh mà ta đã bỏ qua của vấn đề: Như vậy thì Sống Lại là gì? Dựa vào những suy tư trên đây, câu hỏi xem ra khá chung chung này giờ đây được cụ thể hoá vào trong hai vấn đề. Vấn đề thứ nhất: Có chăng một biến cố gì đó mà ta gọi là Tận Thế? Ngoài việc „được ở cùng Đức Ki-tô“, điều mà người tin Chúa vốn trông mong, còn có cái gì khác nữa không? Nhất là, phải chăng vì đức tin mà ta phải chấp nhận rằng, toàn bộ lịch sử con người sẽ có một kết thúc? Sẽ có một „ngày phán xét“ cho toàn thể nhân loại? Vấn đề thứ hai: Sống Lại có chút liên quan gì với Vật Chất hay không? Đức tin có cho ta hi vọng vào một sự hoá thân của Vật Chất, nghĩa là hi vọng vào một thứ Sống Lại của thể xác không?

Cả hai vấn đề rõ ràng đều bị phủ nhận bởi các quan điểm hiện đại, mà ta đã đề cập tới trong chương cuối trên đây. Trong tác phẩm hàn lâm công phu của

mình, A. Vögtle đã cố minh chứng rằng, Tân Ước *chẳng nói gì cả* về một tương lai (Tận Thế) như thế. „Chẳng có một đoạn kinh thánh liên quan nào mang ý hướng dạy bảo về vận mệnh tương lai của vũ trụ hoặc cho thấy tương lai như thế có thể xảy ra… Ngay chính Đức Giê-su hoặc Giáo Hội tiên khởi cũng chẳng dạy gì về sự biến đổi tương lai của vũ trụ do biến cố ki-tô giáo tạo ra… Kinh Thánh Tân Ước từ chối mọi lời dạy về khía cạnh thuần tuý vũ trụ [95]“.

Ở đây hai câu hỏi được đặt ra: „Khía cạnh thuần tuý vũ trụ“ có nghĩa là gì? Khi nào thì một lời (ghi chép) được gọi là „lời dạy (dỗ)“ và khi nào thì không? Cả hai câu hỏi này đều liên quan tới những quyết định căn bản mang tính nguyên tắc, nên chúng không thể có được câu trả lời bằng lối phân tích (chú giải) dựa trên lịch sử thuần tuý. Như vậy, nhìn kĩ, chỉ còn cách định nghĩa cho khái niệm „lời dạy“ là khi ta không thể tìm ra được những câu nào khác khả dĩ đáp ứng được nó. Để kết quả này có thể hữu dụng về mặt lịch sử và khách quan, ta lại phải nhất thiết tìm hiểu xem, tại sao Vögtle đưa ra khái niệm „lời dạy“ này và ông ta có lí hay không, khi muốn dùng nó làm khuôn thước để thẩm định các loại hình văn chương của Tân Ước. Và vì điểm này không hợp lí, nên ta phải nhận rằng, những phân tích của Vögtle đặt nền trên một sự lẫn lộn giữa chuyện lịch sử và chuyện suy đoán, mà lại chẳng giải thích cho thấy đâu là nền tảng phương pháp của nó. Vì thế, rốt cuộc cả kết quả suy đoán lẫn lí do cho phép đưa những điều suy đoán vào nội dung lịch sử của ông đều đáng ngờ. Nói như thế không có nghĩa là phủ nhận giá trị của nhiều nghiên cứu cá biệt trong tác phẩm của ông. Về kết quả tổng quát, có lẽ nên nhận định như thế này: Ta không được phép ngây thơ coi các hình ảnh sử dụng trong Tân Ước như là những phát biểu khách quan, và vì thế, giữa ngôn ngữ lược đồ và ý hướng khách quan có một khác biệt, khác biệt này ta đã tìm hiểu tương đối kĩ khi bàn về chuyện chờ Đức Ki-tô tái lâm. Nếu như ở đây cũng không có một khác biệt như thế, thì việc phân tích phỏng đoán của Vögtle đã chẳng có một cứ điểm nào trong văn bản; và sách của ông trước sau vẫn nhắc nhở ta về sự khác biệt đó. Ngược lại, việc ông đương nhiên phủ nhận những phát biểu „vũ trụ“ đã khiến vấn đề vượt ra khỏi phạm vi phương pháp, đặc biệt là vì ông đã không đoái hoài gì tới câu hỏi, „vũ trụ“ hoặc „cánh chung“ có nghĩa là gì.

Điều mà Vögtle ở đây cố biện minh bằng lối chú giải, trước đó đã được G. Greshake trình bày theo cái nhìn suy đoán. Tôi muốn ghi ra ở đây ba đoạn tiêu biểu trong sách của ông: „Vật chất ‚tự nó‘ (như nguyên tử, phân tử, cơ phận…) không thể toàn hảo được. Vì nó chỉ có được ý nghĩa và mục đích như một lúc xuất thần của hành vi tự do của con người, nên mỗi một vật chất cũng chỉ tự kiện toàn

[95] A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970, tr. 232t.

như một yếu tố *cụ thể hoá* của hành vi đó [96]“. „Nếu hiểu sự Sống Lại của thể xác diễn ra trong cái Chết như là sự trung tín ban sự sống của Thiên Chúa tác động trên sự hiện hữu *cụ thể* được hình thành chung cuộc nơi cái Chết, thì thực tế *cụ thể* đó cũng không ngừng bao gồm một ‚chút‘ thế giới và lịch sử… Nếu như điều này mở ra một tương lai khó tưởng tượng về cuộc sống mới hiệp thông trong Đức Ki-tô, thì ở đây không những một „sự chủ quan cá nhân“, mà *đồng thời lịch sử thế giới* cũng tự hoàn tất… [97]. „Nếu xem sự hoàn tất như một diễn tiến năng động bất tận chuyển từ khoảng thời gian vô tận (Äon) „này“ tới khoảng thời gian vô tận „kia“, thì ta chẳng cần phải đòi hỏi một kết thúc nào cả [98]“.

Các dữ liệu của Truyền Thống

a) Tân Ước

Để những nhận định của mình tránh được tối đa ảnh hưởng của các tiên kiến, ở đây chúng ta chỉ đề cập rất ít và thật đơn giản về Truyền Thống. Hai tài liệu có liên quan sâu xa sau đây có thể giúp ta đi tới. Toàn bộ nội dung Tân Ước, như ta đã rõ, phản ảnh toàn cảnh đức tin của người Do-thái thời đó và nó đồng thời dẫn niềm tin này đi vào trong Đức Ki-tô. Và ta cũng biết là Tân Ước cũng nói tới một „tình trạng chuyển tiếp“ được sống trong Đức Ki-tô, tình trạng này được hiểu là ngay sau khi Chết ta vẫn được tiếp tục sống cùng với Đức Ki-tô. Câu hỏi đặt ra: Có điểm nào trong Tân Ước cho thấy tình trạng chuyển tiếp này chính là sự Sống Lại, hay đây chỉ mới là một bước mới để tiến tới sự Sống Lại thật sẽ diễn ra về sau? Một câu hỏi khác: Trong Tân Ước có câu cụ thể nào nói tới chuyện thể xác sống lại không? Và các câu này phải là những phát biểu mới và có ý thức của cộng đoàn ki-tô giáo đương thời, chứ không phải chỉ là những câu nói chung chung ám chỉ lối hiểu cánh chung của thời đó.

Câu hỏi thứ hai này dẫn ta về với thư thứ nhất gởi tín hữu Cô-rin-tô (1 Cr 15,35-53). Thánh Phao-lô đang đứng trước một nguy cơ hiểu sai hoàn toàn về chuyện Sống Lại, khi người ta chất vấn ngài: „Người chết sống lại như thế nào? Họ sống lại với thể xác nào?“ (câu 35). Phao-lô đã dùng kinh nghiệm thể xác mới của Đức Ki-tô phục sinh để giải thích việc Sống Lại của người chết, như điều tác

---

[96] G. Greshake, *Auferstehung der Toten*… *sđd.*, trang 389t. Tư tưởng này có thể diễn dịch cách khác như sau: Hồn đã thu nạp vật chất vào mình như một „lúc xuất thần“ trong quá trình thực hiện tự do của nó, để rồi sau đó hoàn toàn bỏ rơi nó dưới dạng *vật chất* mãi mãi bất toàn (Ghi chú của người dịch).

[97] G: Greshake; *sđd.*, trang 393.

[98] G. Greshake, *sđd.*, trang 410.

giả F.Mussner cũng đã trình bày [99]. Có nghĩa là Phao-lô đã chống lại quan điểm Sống Lại của Do-thái giáo đương thời. Người Do-thái lúc đó tin rằng, người chết sống lại sẽ mặc lấy thể xác trước đây của mình, và thế giới của kẻ chết sống lại đơn giản chỉ là sự tiếp nối của thế giới trần gian mà họ đã sống. Cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh đã đánh đổ hoàn toàn mọi nhận thức về Sống Lại của người Do-thái lúc đó: Đức Ki-tô giờ đây là một con người *hoàn toàn khác;* giờ đây, Người xuất hiện từ thế giới Thiên Chúa, xuất hiện này vượt ra ngoài mọi quy luật vật chất, con mắt người phàm không thể thấy và nhận biết được. „Thưa anh em, điều tôi muốn nói là xác thịt và khí huyết không thể thừa hưởng Nước Thiên Chúa được, cũng như cái hư nát không thể thừa hưởng sự bất diệt được“ (câu 50). Ở đây, sự Sống Lại vượt ra ngoài mọi quan niệm tự nhiên và vật lí. Nó đánh đổ mọi phỏng đoán bịa đặt cho rằng, điều chóng qua cũng có thể tồn tại mãi mãi: Điều này, theo khẳng định của Phao-lô, là không thể có được. Nhưng thái độ quyết liệt chống lại các quan niệm tự nhiên của thánh Phao-lô cũng không cản trở ngài tiếp tục nói đến chuyện *thể xác* sống lại, nhưng việc Sống Lại này khác hẳn sự thức dậy trở lại của „thể xác“ như người thời đó vẫn hiểu. Đối với thánh nhân, phủ nhận chủ trương hiện thực không có nghĩa là phủ nhận việc Sống Lại, mà trái lại qua đó để làm cho người ta hiểu đúng thực chất của Sống Lại. Theo ngài, thân xác không chỉ hiện diện dưới hình thái một „xác có hồn“ của A-đam, mà còn dưới hình thái một thể xác mới qua kinh nghiệm của Đức Ki-tô phục sinh, thể xác này được hiểu có nguồn gốc từ Chúa Thánh Thần. Ngài không dùng thuyết tâm linh, nhưng dùng chủ trương hiện thực tâm linh để chống lại chủ trương hiện thực thể lí. Với lối biện chứng đó, nội dung thư của Phao-lô không chỉ làm ta nhớ đến tất cả các trình thuật của ngài nói về sự phục sinh của Chúa [100], mà còn nhớ tới sự lôi cuốn nội tại toát ra nơi đoạn nói về Thánh Thể của Gio-an (đoạn 6). Ngược lại với sự bốc hơi tâm linh của niềm tin, của Giáo Hội và của Bí Tích, ở đây ta thấy sự hiện thực trần trụi của những câu như sau: „Thịt tôi đúng là của ăn, máu tôi đúng là của uống. Ai ăn thịt và uống máu tôi, người đó ở lại trong tôi và tôi ở lại trong người đó“ (câu 55 t). Trước lối hiểu theo quan điểm tự nhiên về Đấng Phục Sinh và về sự hiện diện của Người trong phụng vụ của Giáo Hội, ta thấy câu trái ngược cộc cằn sau đây, nó xem ra xoá hết ý nghĩa của câu trước, song kì thực đã giúp ta hiểu ra được ý nghĩa thật của nó: „Chính Thần Khí mới làm cho sống, chứ xác thịt chẳng ích gì“ (câu 63). „Thịt“ của Đức Ki-tô là „Thần Khí“, nhưng Thần Khí Đức Ki-tô là „thịt“. Chỉ trong mối căng thẳng này ta mới nhận ra sự hiện thực mới mẻ và đặc thù của Đấng Phục Sinh xuyên qua mọi chủ nghĩa tự nhiên và tâm linh.

[99] F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, tr. 101-120.
[100] F. Mußner, *sđd.,* tr. 101-106.

Còn câu nào trong Tân Ước giúp ta thấy thêm và cụ thể hơn về việc thể xác sống lại không? Dựa vào 2 Cr 5,1, người ta hay có khuynh hướng cho rằng, theo lời dạy của Phao-lô thì thể xác sống lại của ta đã tiềm sẵn ở trên trời rồi, và có thể nói, thể xác sống lại của ta đã nằm sẵn trong thể xác của Đức Ki-tô. Quan điểm này xem ra được hỗ trợ bởi Ep 2,6; câu này cho hay việc Sống Lại và về trời của Ki-tô hữu là chuyện đã xẩy ra rồi. Cl 3,1-3 cũng cùng nghĩa đó: Sở dĩ tín hữu được khuyên nên sống hướng thượng là vì sự Sống thật của họ đã tiềm sẵn nơi Đức Ki-tô, và cuộc sống trần thế của họ thật sự đã chết, nó đã thật sự lui vào dĩ vãng của họ. Sự Sống thật của họ nằm bên ngoài họ, nhưng sự sống này mới đích thực là sự Sống của họ. Và vì thế Ki-tô hữu sống hướng ngoại, bởi vì họ biết rằng, cái Tôi thật sự của họ ở bên ngoài con người mình. Nhưng tất cả những câu trên đây vẫn chưa đủ rõ nghĩa, để thật sự bảo đảm cho những phát biểu vượt lên trên điều ta đã có thể xác định được từ 1 Cr 15. Các câu này nhấn mạnh tới khía cạnh mới lạ của biến cố Sống Lại vốn đến từ trên cao chứ không phải từ dưới đất. Chúng nhấn mạnh đến yếu tố ki-tô giáo của cuộc phục sinh của chúng ta. Nhưng chúng không cung cấp cho ta một lí thuyết nào về tương quan giữa thể xác Đức Ki-tô và thể xác sống lại của Ki-tô hữu.

Phải thật cẩn thận, nếu muốn đánh giá một cách có thệ thống các dữ kiện kinh thánh, bởi vì các câu hỏi do chúng ta nêu lên đều là những câu hỏi xuất phát từ *suy nghĩ của chúng ta*. Câu trả lời phải dựa vào Kinh Thánh, chứ không thể để mặc cho diễn giải, vì như thế các kết luận sẽ mang tính suy đoán. Việc ta không thể có câu trả lời ngay được cũng bắt nguồn từ cấu trúc của chính lời phát biểu trong Kinh Thánh: Chẳng hạn như về đề tài Bất Tử, Kinh Thánh Tân Ước cung cấp cho ta một khởi điểm để suy tư, nhưng Kinh Thánh hoàn toàn bỏ ngỏ câu kết luận. Về mặt Ki-tô học, cũng như nơi những chuỗi vấn nạn khác, Tân Ước chỉ đưa ra một tâm điểm mới, còn việc giải thích tâm điểm này về mặt nhân học ra sao thì ta phải tự tìm lấy. Ở đây, chính Kinh Thánh cấm ta không được hiểu và diễn giải theo từng mặt chữ. Song điều sau đây thì đã rõ: Phao-lô và Gio-an tin rằng, kẻ chết được hiện diện ngay bên Chúa, dù vậy các ngài đã *không coi* tình trạng ở bên Chúa này đồng nghĩa với việc Sống Lại. Việc khẳng định rằng, thể xác con người sẽ sống lại vào ngày sau hết - điều vô cùng khó hiểu này vốn trái ngược với niềm hi vọng nóng bỏng được sống bên Chúa ngay sau khi chết -, cũng chẳng giúp ta biết rõ hơn gì về chuyện thể xác sống lại. Thể xác có sống lại hay không, Kinh Thánh hầu như hoàn toàn bỏ ngỏ câu trả lời. Kinh Thánh chỉ nhấn mạnh, đó là một biến cố hoàn toàn mới lạ. Còn cái thực tế tinh thần của nó, vốn để chống lại mọi thứ tâm linh hoá, mang ý nghĩa tích cực như thế nào, thì trước mắt chẳng ai rõ. Nhưng dù thế nào, rốt cuộc thì *tất cả mọi tạo vật* của Thiên Chúa cũng sẽ được cứu rỗi, bằng cách này hay cách khác: Quan điểm rất sáng tỏ này phải là điểm quy

chiếu cho mọi nỗ lực suy tư nhắm tới việc hệ thống hoá dữ kiện kinh thánh (so sánh đặc biệt với 1 Cr 15,20-28; Khải Huyền 20, 13-15).

b) „Xác thịt sống lại“ được hiểu như thế nào trong ba thế kỉ đầu.

Gia sản truyền thống của Giáo Hội thời sơ khai đã được thâu hoá và diễn ra như thế nào trong giai đoạn đầu? Chúng ta có thể hiểu điểm này, khi theo dõi giai đoạn lịch sử ban đầu của câu tuyên xưng trong kinh Tin Kính của phương Tây. Thời đó, người ta tuyên xưng „xác thịt sống lại“, chứ không phải „kẻ chết sống lại“. G. Kreschmar cho hay, Giáo Hội sơ khai đã trực tiếp lấy lại công thức này của Do-thái giáo. Điều này được minh chứng chẳng hạn qua tài liệu gọi là sách *Khải Huyền Của Mô-sê* viết trước khi Đền Thánh bị tàn phá[101] và qua bản dịch tiếng Hi-lạp *Sách Gióp* đoạn 19 câu 26 được dùng trong thư thứ nhất của thánh Clê-men-tô [102]. Qua tài liệu của Tẹc-tu-li-a-nô, ta thấy công thức đó đã được Rô-ma lấy lại và được tiếp tục dùng thông qua giáo phụ Hi-pô-li-tô cho tới kinh Tin Kính của các Tông Đồ. Theo nghĩa nguồn cội của Do-thái giáo, công thức này ám chỉ sự cứu rỗi của tạo vật con người hoặc mọi tạo vật nói chung. Vì thời đó chưa có sự phân biệt rõ ràng giữa việc con người được tạo dựng và việc con người có một thể xác, nên người ta cũng chưa có được nhận định cụ thể, là khi tạo vật con người sống lại, thì sự Sống Lại đó có bao gồm cả thể xác của họ hay không. Nhưng trong các cuộc tranh luận của Giáo Hội sơ thời, từ ngữ truyền thống do-thái giáo đã gặp thử thách bởi ý nghĩa mới từ chữ „thịt“ của thánh Phao-lô đưa ra. Để quảng diễn cho khái niệm của mình, Phao-lô đã viết như sau: „Xác thịt và khí huyết không thể thừa hưởng Nước Thiên Chúa được“ (1 Cr 15,50). Cuộc tranh luận của Giáo Hội sơ thời do vậy đã trở thành cuộc tranh luận về từ ngữ của Phao-lô và của Gio-an và đồng thời cũng là cuộc tranh luận về nội dung cụ thể của đức tin ki-tô giáo.

Tiêu biểu cho cuộc tranh luận về biên độ và giới hạn ý nghĩa của câu tuyên tín các tông đồ là hai văn bản „ngộ giáo“ (của Va-len-ti-nô), chúng phù hợp cách lạ lùng với các quan điểm tân thời. Bản phúc âm được gọi là „của Phi-líp-pê“, xuất hiện ở Ai-cập trong thế kỉ thứ hai hay đầu thế kỉ thứ ba, là một nỗ lực thú vị trong việc đưa đòi hỏi của Kinh Thánh lại gần với những quan điểm chủ động của thời bấy giờ. Bản văn không phủ nhận việc „xác thịt sống lại“, nhưng qua cách giải thích, nó làm cho người ta hết cảm thấy chói tai: „Kẻ sống lại thật ra không ‚trần truồng’, người đó không còn mang chính ‚thịt’ của mình nữa, mà mặc lấy

[101] G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches*, tr. 106t.
[102] G. Kretschmar, *sđd*., tr. 114.

‚thịt của Đức Ki-tô'"[103]. Ở đây, niềm tin Sống Lại đi đúng vào trong khuôn thước của Ki-tô học. Sự phục sinh của Đức Ki-tô cũng chính là sự phục sinh của chúng ta. Giờ đây chỉ còn máu thịt của Người là „áo mặc" của chúng ta, máu thịt này đồng nghĩa với Logos và Chúa Thánh Linh, và lối hiểu đó cho thấy cách nói „xác thịt sống lại" là hoàn toàn có lí. Chỉ có „xác thịt" này là nguồn gốc cứu rỗi, còn các thứ khác, nhất là thứ xác thịt trong 1 Cr 15,50 thì không có được cứu rỗi. Hiện thực tinh thần ở đây quy chiếu chặt chẽ vào trong Ki-tô học và Ki-tô học này lại quy vào trong Ki-tô học về Lời và Thần Khí. Điều này có nghĩa là gì, ta hãy đọc Thư của Rheginos (Va-len-ti-nô, thế kỉ thứ 2) thì sẽ rõ hơn. Ở đây, 1 Cr 15,50 và các câu tiếp vẫn giữ một vai trò quyết định, và thêm vào đó là Cr 3,1 và các câu tiếp. Dựa trên các câu này, tác giả Thư Rheginos khẳng định: chúng ta đã cùng với Đức Ki-tô về trời rồi – sự Sống Lại đã diễn ra rồi. „Va-len-ti-nô yêu cầu người đọc thư ông phải ‚tự coi mình đã sống lại…'; nghĩa là sự Sống Lại ‚trong xác thịt' tự nó là một cái gì đương nhiên mới mẻ" [104]. Biến cố sang trang bất ngờ này không những được Va-len-ti-nô minh chứng bằng lối chú thích theo mặt chữ từ Kinh Thánh, mà còn dùng đầu óc để khẳng định rằng, nó xảy ra trong khoảng vô thời gian, vốn là thứ thời gian ngự trị bên ngoài những chuyển biến lịch sử. Vì sự thật bên ngoài lịch sử, hay nói cách khác, vì thực tại chung cuộc bên kia cái Chết không bị lệ thuộc vào thời gian, nên sự Sống Lại ở đó luôn nhất thiết phải được hiểu như là Hiện Tại. Khi đã có một nhận định đúng về chính mình và về thực tại, chúng ta sẽ vượt qua những chuyển biến đang xảy ra và tham dự vào cái Hiện Tại đích thật kia, nghĩa là tham dự vào cuộc Sống Lại đã diễn ra. Như vậy, bằng cách chấp nhận một số câu đoạn kinh thánh và nối chúng vào với một triết học về Thời Gian và Vô Tận, người ta đã có thể giữ lại công thức „xác thịt sống lại", đồng thời biến Hi Vọng ki-tô giáo thành ra một niềm hi vọng hoàn toàn mang tính cách thiêng liêng.

Lối hiểu trên đây xem ra đã dung hoà được một cách tuyệt vời những đòi hỏi của tư duy hi-lạp với quan điểm „xác thịt sống lại" vốn gây nhiều dị ứng. Nhưng, điều sau đây tôi cho rằng vô cùng quan trọng, Giáo Hội cổ thời đã không chấp nhận cách diễn giải đó. Trong tài liệu hình như do Giu-ti-nô viết *De Resurrectione* có một câu chống lại quan điểm trên: „Nếu Tin Mừng giải thoát được loan báo cho con người, thì sự giải thoát cũng được loan báo cho xác thịt"[105]. Dựa vào câu này, I-rê-nê nhất quyết phủ nhận quan điểm cho rằng, kẻ chết được đưa thẳng về trời ngay sau khi chết [106]. Giu-ti-nô đã tìm hiểu lại câu 1 Cr 15,50 một cách thật hay và đã đưa nó vào trong một khung cảnh hoàn toàn mới. Ngài bảo, „Theo ý

[103] G. Kretschmar, *sđd*., tr. 123.
[104] G. Kretschmar, *sđd*., tr. 127.
[105] Chương 8, so sánh G. Kretschmar, *sđd*., tr. 134.
[106] Irenaeus, *Adv. haer*. câu 31,1.

Phao-lô thì xác thịt đồng nghĩa với sự Chết, ngoài ra nó chẳng trông mong gì hơn, ngay cả Nước Thiên Chúa. Trong chuyện hưởng gia sản này, Nước Thiên Chúa chẳng bao giờ là túc từ cả, mà trái lại luôn là chủ từ. Nước Thiên Chúa là sự Sống, và thể xác hay xác thịt vốn là thành phần của gia sản cũng biến đổi theo sự Sống này"[107]. Như vậy, không phải sự Chết hưởng gia sản, mà điều ngược lại đã xảy ra nhờ vào lòng nhân từ vô biên và lạ lùng của Thiên Chúa. Giu-ti-nô viết: „Từ nay sự Sống nhận cái Chết làm gia sản"[108]. Cả Giu-ti-nô và I-rê-nê đều cho rằng, phải hiểu như thế chứ không thể nào khác được. Và đối với các ngài, lí do sâu xa nhất cho lối hiểu đó dựa trên những việc làm tại thế của Đức Giê-su, dựa nơi tính xác phàm cụ thể của Thiên Chúa qua Đức Giê-su và dựa trên hành động của Người liên quan đến thể xác đau đớn của phàm nhân. Nhưng các hành vi và cử chỉ của Đức Giê-su tự chúng lại được biện minh bằng sự kiện là không có một thành phần tạo dựng nhỏ bé nào của Thiên Chúa phải mãi mãi ở trong trạng thái bất toàn: „Những ai miệt thị xác thịt là sản phẩm của đất và ép đẩy linh hồn vào chốn tội lỗi, những người đó không nhận biết ‚toàn bộ công trình của Thiên Chúa'"[109]. Và cuối cùng, sở dĩ quan điểm của Va-len-ti-nô bị *phủ nhận,* cũng là vì niềm tin sâu xa vào sự thuỷ chung của Thiên Chúa đối với *mọi* tạo vật của Người. Đặc biệt qua những hành vi chữa lành của Đức Giê-su, ta thấy được sự thuỷ chung của Thiên Chúa nơi thể xác và nơi trái đất do Người tạo dựng.

Để tóm tắt những điều phân tích tương đối mệt trí trên đây, ta có thể nói: Rốt cuộc thì người ta đã có được một giải thích như sau: *„(Xác) thịt sống lại" chỉ có nghĩa là sự sống lại của tạo vật, khi nó bao gồm luôn cả sự sống lại của thể xác*. Lối hiểu Tin Mừng của Va-len-ti-nô đã hạn hẹp đức tin vào một vài câu văn của Phao-lô. Những câu văn này, khi được lồng vào một khung cảnh suy tư mới, đã tạo bàn đạp cho việc thiêng liêng hoá niềm hi vọng ki-tô giáo. Như vậy, cần phải bảo vệ nội dung đích thật của quan điểm Phao-lô khởi đi từ Gio-an và các tác giả nhất lãm. Qua thử nghiệm của một chủ trương xem ra quá khích nơi Phao-lô, ta thấy rõ, cái hiện thực theo như ý ngài nói sẽ không còn nữa, nếu từ nay „mọi xác thịt" được hiểu cụ thể là tạo vật, nhưng tạo vật này không mang yếu tố thể xác. Ngoài ra, ta cũng thấy rõ, việc loại bỏ yếu tố thể xác này cũng khiến cho yếu tố thời gian bị đặt vấn đề và rốt cuộc chỉ còn lại một „điều tất nhiên" mới. Mỗi khi người ta đặt vấn đề về nội dung của „(xác) thịt", thì chữ này trước hết không bao hàm yếu tố „thể xác", nhưng yếu tố thể xác cũng không hoàn toàn bị loại hẳn ra khỏi nội dung đó. Kretschmar dĩ nhiên đã cố tương đối hoá các kết quả nghiên cứu của ông, bằng cách cho rằng, các giải đáp của Giu-ti-nô và I-rê-nê bị ảnh

[107] G. Kreschmar, *sđd.,* tr. 129.
[108] Ghi bởi Kretschmar, tr. 129.
[109] G. *Gretschmar, sđd.,* tr. 133.

hưởng nặng nề bởi thuyết Ngàn Năm [110] (Chiliasmus) của họ. Van Eijk chứng minh một cách thuyết phục là không phải như vậy [111]. Những giải thích sáng tỏ rút ra từ cuộc tranh biện với Va-len-ti-nô trong thế kỉ thứ 2 và 3 hoàn toàn không dựa trên những suy đoán tiên thiên của trí óc, nhưng chúng đặt nền trên lí lẽ nội tại của Tân Ước; các vấn đề khúc mắc của Tân Ước sẽ được soi sáng, nếu biết đọc nó trong thể thống nhất. Ta có thể nói, „triết học“ của các giáo phụ thời đó là niềm xác tín vào sự thống nhất của toàn bộ Kinh Thánh và vào một lối diễn giải xuất phát từ niềm xác tín đó.

c) Cuộc tranh luận về sự Sống Lại của thể xác trong lịch sử thần học.

Sau khi đã rõ: sự Sống Lại của (xác) thịt, dù dưới bất cứ hình thức nào, luôn bao hàm cả thể xác, tiếp đây ta sẽ phải trả lời câu hỏi: Thế thì, „thể xác sống lại“ nghĩa là gì? Câu trả lời đầu tiên do Ô-ri-gê-nê († 253/4) đưa ra. Các suy luận của ngài không vững, nhưng ngài đã phân biệt ra hai mặt nơi thân xác con người: một mặt là yếu tố Vật Chất luôn luôn chuyển biến, cứ mỗi sau hai ngày là Vật Chất này chẳng còn có được cái bản sắc y nguyên ban đầu của nó nữa. Mặt khác, có một Thể bất biến, qua đó cá nhân biểu tả cái riêng của mình, không thể lầm lẫn với ai khác được. Theo ngài, bản chất của thể xác sống lại dĩ nhiên không dựa trên thứ Vật Chất luôn chuyển biến, nhưng đặt nền trên cái „Thể“ hay cái „tính cách“ mà con người biểu tả [112]. Những suy luận không mấy rõ ràng này đã được trường phái Ô-ri-gê-nê hệ thống hoá một cách ngây thơ. Họ đi đến kết luận như vầy: Đây không phải là việc giữ lại thể xác cũ hay tạo ra một thể xác mới, mà là tạo nên cái gì là bản chất. Những thể xác chung cuộc, theo họ, không lệ thuộc vào sự tình cờ của hoàn cảnh trần gian, nhưng đó sẽ là những thể xác đặc thù, những thể xác lí tưởng. Từ đó, lí trí hi-lạp đã có thể hiểu được rằng, rốt cuộc rồi cũng có thể có những thể xác, nhưng là những thể xác lí tưởng. Như vậy, vấn đề thể xác sống lại biến thành một vấn đề toán học: vấn đề đi tìm chân dung lí tưởng của thể xác trong vũ trụ này.

Giáo Hội đã chống lại giải pháp này; nó vốn là lối nghĩ tiêu biểu của trường phái, vừa lắm tinh tường nhưng cũng không kém mù loà. Giáo Hội cho rằng,

---

[110] Chiliasmus: thuyết ngàn năm vương quốc. Các giáo phụ thời xưa căn cứ vào Sách Khải Huyền và Cựu Ước đối với lời tiên báo vương quốc của Messia sẽ xảy ra, để suy diễn: Trước khi Đức Ki-tô đến lần thứ hai, trần gian này thoạt tiên được Đức Ki-tô và những người công chính thống trị một ngàn năm. Người dịch.

[111] Ton H.C. van Eijk, *La Résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974, tr. 170-178 (ở đây cũng luận bàn tới những quan điểm thiếu căn cứ của Bieder).

[112] Ps 1, PG 12, 1093A-1096B

trong một thế giới toán học lí tưởng như thế thì bản sắc con người và tính cách người của họ sẽ không còn nữa, và Giáo Hội cảm thấy đã có sự hiểu sai về ý nghĩa của niềm tin Sống Lại. Phản ứng chống lại đó là lí do đưa đến những công thức cộc cằn của nhiều lời tuyên tín khác nhau về bản chất của thể xác trần thế và của thể xác sống lại, mà chúng ta đã có dịp bàn qua ở chương 5. Nhìn lại, ta thấy những công thức đó chỉ là một yếu tố tín lí đơn giản giữa các vấn đề của một khoa chú giải tín lí. Nhưng qua đó ta cũng nhận ra rõ ràng nhiệm vụ bắt buộc của giáo quyền lúc bấy giờ - vốn được thúc đẩy bởi phản ứng của một đức tin đơn sơ -, là phải bảo vệ thực tế đức tin trước những cấu trúc thái quá của giới hàn lâm. Phải bảo vệ sự Sống Lại của con người trước sự Sống Lại toán học.

Nhưng để trình bày sự chống đối đó, giáo quyền đã không có đủ phương tiện khái niệm để diễn tả, vì sự phản xạ xem ra đã lạc đường. Vì thế, giáo quyền đã chỉ diễn tả được bằng một thứ ngôn ngữ nặng cảm tính ngây thơ, và dĩ nhiên lối diễn tả đó rồi sẽ phải được điều chỉnh lại.

Điều rất tương tự cũng đã xảy ra vào đầu thời trung cổ qua cuộc tranh luận về Thánh Thể giữa một bên là phía chủ trương thiêng liêng và một bên chủ trương tự nhiên. Thời đó, cả hai phía đã chưa có được những suy tư rốt ráo. Và giáo quyền đã phải đứng về phía chủ trương tự nhiên, chỉ với mục đích cốt để cứu cái „thực tế“ hay cái thực tại đang có mà thôi. Hai đề tài – thực tại Thánh Thể và thực tại Sống Lại – có liên quan chặt chẽ với nhau. Phải hiểu cái này mới rõ được cái kia, và cũng vì thế mà chẳng lạ gì lời giải cho hai bế tắc đó cũng được tìm ra bởi cùng một lối suy tư.

Để khám phá ra lối suy tư này, việc du nhập triết học Aristoteles vào tư duy ki-tô giáo trong thế kỉ thứ 13 đóng một vai trò quyết định. Gia sản triết học Platon, trên nhiều bình diện, có thể giúp ta hiểu được ý nghĩa nội dung các thông điệp kinh thánh, nhưng nó cũng đã dẫn đến bế tắc nơi hai chủ trương đã nói tới trên đây. Triết học này không thể mở ra một con đường mới nào khác. Nhưng trái lại, kể từ Aristoteles, người ta đã có thể diễn tả được những điều nằm bên ngoài cảm tính, và vì thế, đã tìm ra được ngôn ngữ triết học tương đương để diễn tả những thực tại tinh thần theo đòi hỏi của Kinh Thánh. Ở điểm này, Tô-ma ở Aquino đã đóng góp bước quyết định, khi ngài liều lĩnh khai dụng khoa nhân học của Aristoteles để đưa ra một lối hiểu mới về Hồn. Điểm này chúng ta đã bàn ở cuối chương 5 (*Khái niệm mới về Hồn*). Sở dĩ như thế, là vì lối hiểu mới về Hồn căn cứ hoàn toàn trên cái nhìn của Ki-tô Giáo đã kéo theo một lối hiểu mới về Xác. Theo công thức *anima forma corporis* của Tô-ma thì Hồn và Xác là hai mặt của một thực tại: cái này bởi cái kia và cho cái kia. Dù cả hai không phải là một, nhưng vẫn là một, và vì là một, nên chúng tạo nên con người như một tổng hợp duy nhất. Vừa là chủ thể biểu lộ vừa là cái được biểu lộ, nên chúng tạo nên một thể thống-nhất-kép hoàn toàn đặc biệt. Đối với câu hỏi của chúng ta, điều này dẫn tới một hệ

quả lạ lùng mở ra hai hướng. Hệ quả thứ nhất của lối nhìn đó là Hồn không bao giờ có thể hoàn toàn tách rời khỏi vật chất. Tô-ma bác bỏ quan điểm của Greshake, khi tác giả này cho rằng, Hồn đã thu nạp vật chất vào mình như một „lúc xuất thần“ trong quá trình thực hiện tự do của nó, để rồi sau đó Hồn dứt khoát bỏ rơi nó dưới dạng *vật chất* mãi mãi bất toàn. Nếu bảo rằng, bản chất của Hồn là „forma“ (Thể), thì nó đương nhiên được xếp vào vật chất, và trong trường hợp này, người ta sẽ phải tiêu trừ chính nó đi, để tách vật chất ra khỏi nó. Như vậy ở đây ta nhận ra một sự hợp lí về mặt nhân học cho thấy Sống Lại là một định đề của thân phận làm người. Hệ quả thứ hai: điều trên đây cũng có nghĩa là, các yếu tố vật chất cấu tạo nên thể xác con người chỉ có được phẩm chất „Thể Xác“ của mình, khi chúng được tổ chức và đậm dấu ấn bởi sức mạnh diễn tả của Hồn. Có thể phân biệt giữa „Thể Xác“ và „Tính Thể Xác“, sự phân biệt mà Ô-ri-gê-nê đã nói tới khi ngài suy tư về một *thể đặc trưng*, nhưng thời đó đã chưa có đủ khái niệm để diễn tả ra. „Con người“ không được tạo thành bởi sự kết hợp của những nguyên tử hay phân tử riêng rẽ. Cũng vậy, bản chất của „Tính Thể Xác“ không do các nguyên tử hay phân tử tạo nên; đúng hơn, nó được cấu tạo bởi vật chất và được điều khiển bởi sức mạnh diễn đạt của Hồn. Hồn được định nghĩa bởi vật chất như thế nào, thì đối lại, Thể Xác cũng hoàn toàn được định nghĩa bởi Hồn như thế: Thể Xác, ở đây muốn nói đến cái thể xác bất biến, là tất cả những gì do Hồn tạo nên và được diễn đạt ra bên ngoài dưới dạng Thể Xác. Chính vì Tính Thể Xác gắn chặt không rời với thân phận làm người, nên bản chất của nó không do vật chất, mà do Hồn quyết định.

Đối với Tô-ma Aquino, các phát biểu trên đây tuỳ thuộc vào khái niệm *materia prima* của Aristoteles và vào vai trò của Thể, vốn là cái đi liền với khái niệm này. Theo đó, mọi vật chất, nếu chúng không mang một „Thể“ nào, thì chỉ là *materia prima* – có nghĩa chỉ là một khả thể suông mà thôi. Chỉ *materia prima* nào mang một dạng thể, thì nó mới là vật chất theo nghĩa vật lí. Giờ đây, nếu Hồn là Thể duy nhất của thân xác, thì khi không còn liên hệ nào nữa với Thể - điều này diễn ra trong cái Chết -, tất cả sẽ quay trở lại thành một khả thể suông mà thôi. Nhưng việc quay trở lại này dĩ nhiên chỉ mang nghĩa bản thể học, chứ không nên hiểu đó là một cái gì diễn ra trong một chớp nhoáng thời gian nào đó. Thật ra, khi „Thể“ này biến mất, thì lập tức nó được thay thế bằng một Thể mới, để cho vật chất vật lí có cơ tiếp tục tồn tại. Nhưng vì được ấn dấu bởi một Thể mới nên vật chất này trên căn bản hơi khác vật chất trước đó, bao lâu nó được Hồn „tạo thể“. Nằm giữa thân xác sinh động và xác chết là ngôi mộ *materia prima*. Hiểu như vậy, nếu xét cho cùng thì thuyết của Tô-ma hoàn toàn không thể nào xác định được bản chất của Thể Xác trước và sau khi chết. Thuyết này có lợi điểm trong việc giải thích biến cố Sống Lại, nhưng lại mang những hệ quả nhân học và bản thể học xem ra lạ lẫm. Vì thế, thuyết nhân học mới của Tô-ma, được xác định theo

công thức *anima unica forma corporis*, đã tạo nên những chống đối gay gắt và bị Giáo Hội lên án. Bởi thật ra triết học đó đã phủ nhận việc phân biệt giữa thi thể Đức Giê-su với thể xác của Đấng bị đóng đinh. Không những thế, nó còn tạo vấn đề cho việc thụ thai của Đức Giê-su và cho tính cách làm cha làm mẹ thật của cha mẹ Người, khi cho rằng, bản sắc của Thể Xác hoàn toàn không do vật chất, nhưng chỉ do Hồn bất chuyển nhượng tạo thành [113]. Đó là lí do khiến chính Tô-ma phải hoảng sợ về những hậu quả của thuyết mình, và ngài đã bổ khuyết nó bằng những cấu trúc mới để chỉ hạn chế áp dụng trở lại cho vấn nạn Sống Lại mà thôi.

Durandus ở San Porciano (khoảng 1275-1334) là người đầu tiên dám áp dụng cách triệt để thuyết của Tô-ma, để từ đó chỉ dùng bản chất của Hồn làm nền tảng chứng minh cho bản chất của Thể xác sống lại. Vì lẽ đó, trong thời trung cổ, ngài hầu như bị người đương thời bỏ quên. Trong thế kỉ 19 thuyết của ngài được những người như Laforêt, Hettinger, Schell dùng lại. Trong thế kỉ 20, danh sách đó được nối thêm Billot, A. Michel, D. Feuling v.v. Với chúng ta ngày nay, quan niệm của Aristoteles và Tô-ma về Vật Chất và Thể, vốn là nền cho thuyết của Durandus, hoàn toàn không còn áp dụng được nữa dưới dạng nguyên thuỷ của nó. Vì thế, chuyện vực dậy thuyết của Tô-ma là điều chẳng nên. Ngày nay ta phải làm lại mới cái tổng hợp mà Tô-ma đã hình thành được một cách thần diệu trong những điều kiện của thời đại ngài, để làm sao vẫn lưu giữ được yếu tố sáng tạo nơi thuyết của ngài. Tô-ma không đưa ra công thức dễ dàng nào cho ta sao chép, nhưng ta phải tiếp tục giữ cái tư tưởng nền tảng của ngài để làm định hướng. Tư tưởng nền tảng đó là sự thống nhất, đúng theo qui trình tạo dựng, giữa Hồn và Thể Xác. Thống nhất này, một mặt, bao hàm việc coi Hồn nhất thiết thuộc vật chất, nhưng mặt khác nó cũng có nghĩa là bản chất của Thể Xác không do Vật Chất, mà do Nhân Vị, do Hồn tạo thành. „Thân xác vật lí“ trở thành „thể xác con người“ thông qua Nhân vị. *Tính Thể Xác không phải là một tổng hợp các thành tố vật lí*. Ta hãy tạm chấm dứt ở đây những suy tư mà dữ kiện lịch sử cho phép ta vượt lên trên trọng tâm thảo luận, để bàn tới hai vấn đề quan trọng: vấn đề Tận Thế và chuyện liên quan với nó là „tính cách vật chất“ của Sống Lại.

„Sống Lại vào ngày sau hết“ nghĩa là gì?

Những suy tư của chúng ta trên đây đã đủ cho thấy rằng, chẳng có suy tư hợp lí nào và cũng chẳng có giáo huấn truyền thống hoặc lời Kinh Thánh nào minh chứng cho quan điểm Sống Lại diễn ra ngay khi một cá nhân chết. Ta hãy

[113] So sánh với chuỗi vấn đề do Schneider, *sđd.*, trang 59-63 nêu lên và nội dung tranh luận trong toàn cuốn sách của ông.

nhớ lại một lần nữa lập luận căn bản: Không một Đời Đời nào lại có một khởi đầu cả. Ai đã sinh ra từ một thời điểm và đã chết vào một thời điểm nào đó, kẻ đó tất không thể bỏ qua „thời gian“ để bước vào „vô tận“ hay đời đời. Cả lối giải thích của G. Lohfink dựa theo khái niệm *Aevum* trong thời trung cổ, cho dù đã có một vài sáng sủa, cũng chẳng đưa tới kết quả khả quan nào. Khái niệm *Aevum* chỉ được sáng tạo ra để giải thích sự hiện hữu của Thiên Thần, nghĩa là cho thực tại thuần tinh thần, chứ không phải cho con người. Con người khi chết chẳng trở nên như một Thiên Thần hay Thiên Chúa. Họ vẫn là con người, nên những khái niệm dùng để mô tả các thực tại thần linh không thể áp dụng được cho họ. Như vậy, để có thể tiếp tục tiến tới trong suy tư, ta phải đào sâu Nhân Học và đừng tìm cách thoát ra khỏi đó để nhảy vào trong một mô hình hiện hữu mới. Nói cách khác, ta phải tự hỏi: Thời Gian đã trở thành yếu tố đặc thù nơi một con người phàm như thế nào, và từ đó, con người có cách hiện hữu nào khác hơn sự hiện hữu mang tính chất vật lí không? Nếu đào sâu câu hỏi đó, ta sẽ thấy „thời gian tính“ nơi con người gồm nhiều tầng khác nhau và như vậy cũng có thể gặp ở nhiều tầng khác nhau. Muốn thấu hiểu điều này, hãy đọc chương 10 cuốn *Confessiones* (Tự Thú) của An-tịnh (Augustinus). Trong chương này, An-tịnh nhìn lại những tầng hiện hữu của chính mình và cuối cùng ngài đã kết thúc cuộc truy tìm nơi *Memoria* (Kí ức). Qua kí ức, ngài nhận ra sự hội tụ cách lạ lùng của quá khứ, hiện tại và tương lai. Một mặt, hội tụ này có thể giúp ta hiểu được „đời đời“ của Thiên Chúa như thế nào. Mặt khác, nó giúp ta nhận ra cách đặc biệt sự nối kết của con người với thời gian cũng như ưu thế của họ trên thời gian. Qua suy tư đó, An-tịnh hiểu được chỉ có kí ức mới có thể tạo „hiện tại“ cho cái thực tại lạ lùng kia, bằng cách nó chụp lấy một vùng nào đó của dòng sự vật đang luân lưu và nhóm chúng lại thành một „hôm nay“. Dĩ nhiên, hiện tại của mỗi người ở đây rất khác nhau tuỳ theo độ lớn của cái hiện tại mà ý thức cho họ biết. Nhưng trong kí ức, quá khứ cũng là *hiện tại;* tuy nhiên cái hiện tại của quá khứ này khác với hiện tại của cái mà chúng ta gọi là „hiện tại“: Đây là một *praesens de praeterito* – quá khứ là *hiện tại* với phẩm chất *quá khứ*. Ta cũng có một thứ *praesens de futuro* như vậy.

Điều đó có ý nghĩa gì đối với câu hỏi của chúng ta? Nó cho ta hay, vì con người là Thể Xác, nên nó dự phần vào thời gian vật lí; thời gian này được đo theo vận tốc xoay vòng của các vật thể với những tham số tự chúng cũng chuyển động và vì thế cũng chỉ mang tính chất tương đối mà thôi. Nhưng con người cũng là Tinh Thần, chứ không chỉ là Thể Xác. Vì hai yếu tố này kết chặt với nhau trong con người, nên sự lệ thuộc của con người vào thế giới thể xác cũng ảnh hưởng trên sự thực hành tinh thần của họ, nhưng thực hành này không thể phân giải được chỉ bằng những dữ kiện vật lí. Việc chung phần vào thời gian của Thể Xác đã để lại những dấu ấn trên thời gian của ý thức nơi Tinh Thần. Và con người, trong các hành vi tinh thần của họ, mang tính „thời gian“ khác và sâu xa hơn như nơi các

vật thể. Ngay thời gian tính về mặt sinh vật có thể đã không cùng nằm trên một bình diện với thời gian tính về mặt vật lí rồi. „Thời gian“ của cây, được ghi thành những vòng lớp trong thân cây, không chỉ diễn tả một chu kì những chuyển động quanh mặt trời, mà nói lên cả một giai đoạn sống đặc biệt của nó. Ý thức con người tạo riêng cho mình một tính cách „thời gian“, khi nó thu nhận và trải nghiệm những bình diện khác nhau của thời gian. Nơi con người, thời gian không chỉ là một phẩm chất vật lí có thể tách lìa hẳn khỏi họ. Nhưng nó ấn dấu trên tính cách người và đó chính là thời gian của họ: trên suốt bước đường nhận thức, tình yêu, thất bại hay trưởng thành. Chiều kích tương giao cũng là một yếu tố đặc biệt quan trọng của thời gian, bởi vì con người chỉ trở thành chính nó thông qua liên hệ với người khác: Được tình yêu hay bị chối từ tình yêu, đó là những biến cố gắn họ vào với người khác và vào tính chất thời gian đặc biệt của họ, vào cái Trước Đây và Sau Này của họ. Mạng lưới tương giao với tha nhân cũng đồng thời là chất liệu của „đồng thời gian“.

Thôi, hãy bỏ qua những mảng suy tư triết học này. Hẳn chúng đã đủ giúp ta có được một chẩn đoán cho câu hỏi của mình: Con người không chỉ có thời gian về mặt vật lí, mà cả thời gian về mặt nhân học. Giờ ta gọi *Memoria - Thời gian kí ức* của An-tịnh là „Thời gian con người“. Và ta còn có thể nói thêm rằng, thời gian kí ức của tương giao con người này ấn dấu trên thế giới thân xác, nhưng không hoàn toàn dính kết với thế giới này và cũng không hoàn toàn bị hoà tan trong nó. Như vậy, khi con người rời thế giới cuộc sống sinh vật, thời gian kí ức cũng tách khỏi thời gian vật lí và rồi chỉ còn lại thời gian kí ức thuần tuý nữa mà thôi, nhưng nó không trở thành „đời đời”. Và chuyển biến này cũng là chỗ cho cuộc tính sổ đời, đồng thời nó mở ra khả thể cho một cuộc thanh tẩy như của một kết thúc phải chu toàn trong một tương giao mới với vật chất: Chỉ có lối cắt nghĩa như vậy mới cho phép ta hiểu được Sống Lại là một khả thể mới của con người và cũng là một tất yếu mà con người phải trông mong.

Điều này bao hàm thêm nhận thức sau đây: Khi chết, con người tự mình bước ra khỏi lịch sử - lịch sử (tạm!) chấm dứt đối với họ. Nhưng họ vẫn không mất tương quan với lịch sử, vì mạng lưới tính cách tương giao vốn chính là bản chất của con người. Quan điểm coi Sống Lại diễn ra ngay khi chết đã tước đi tầm quan trọng của lịch sử. Tự nền tảng, nhìn từ một quan điểm khác, thì quả thật lịch sử đã chấm dứt. Nhưng đối với quan niệm ki-tô giáo về Thiên Chúa, vốn được diễn tả trong Ki-tô học và do đó nơi sự quan tâm của Thiên Chúa tới thời gian, thì thực tế lịch sử vẫn kéo dài và như vậy chỉ số thời gian cuộc sống sau khi chết lại mang ý nghĩa vô cùng quan trọng. O-ri-gê-nô đã có một lối trình bày tuyệt đẹp về điểm này, ngài viết:

„Thiên Chúa nói với A-a-rôn: ‚Ngươi và các con đi theo ngươi đừng uống rượu và các thức uống gây say khi các ngươi bước vào Lều Giao Ước hoặc khi các ngươi bước lên bàn thánh'... Nhưng Phao-lô gọi Thiên Chúa - Đấng Cứu Độ của chúng ta là ‚Linh Mục Thượng Phẩm của các tài sản tương lai'. Như vậy chính Người là ‚A-a-rôn', và các ‚con' của A-a-rôn là các tông đồ... Hãy xem làm cách nào có thể áp dụng điều đó cho Chúa Giê-su Ki-tô của chúng ta và cho các linh mục cũng như con cái của Người là các Tông Đồ. Trước hết, hãy để ý xem vị Linh Mục thật sự cao cả đó uống rượu ra sao với các linh mục của Người trước khi tới gần bàn thánh; nhưng khi Người bắt đầu bước lên trước bàn thánh và bước vào Lều Giao Ước, thì Người giữ mình không uống rượu... Trước khi dâng lễ vật, Người uống rượu trong những thời hạn chờ cứu độ trần thế (??)... Nhưng khi thời gian thập giá của Người tới gần và Người phải ‚bước lên bàn thánh', nơi Người muốn dùng chính thịt mình làm của lễ hi tế, thì, như đã được ghi lại, ‚Người cầm lấy chén, làm phép và trao cho các môn đệ và nói: Hãy cầm lấy và uống cho hết'. Người nói, hãy uống đi, khi anh em lúc này chưa phải tới trước bàn thánh. Nhưng Người, vốn là kẻ giờ đây sắp bước lên bàn thánh, đã tự nói về mình: ‚Quả thật, thầy nói với anh em, thầy sẽ không uống sản phẩm của của vườn nho này nữa, cho đến khi cùng lại uống với anh em trong nước của Cha thầy.'

Nếu ai trong anh em giờ đây bước tới gần với đôi tai được thanh tẩy, người đó sẽ thấy một mầu nhiệm khôn tả. Người muốn ám chỉ gì khi nói: ‚Thầy sẽ không còn uống...?

Cả lúc này nữa, Đấng Cứu Độ của tôi cũng buồn phiền vì những tội lỗi của tôi. Đấng Cứu Độ của tôi không thể vui mừng, bao lâu tôi còn sống trong vòng sai trái. Tại sao Người lại không thể vui? Vì ‚chính Người là kẻ bầu chữa tội lỗi cho chúng ta bên cạnh Cha Người'... Như vậy, là kẻ bào chữa tội lỗi cho tôi, làm sao Người có thể hân hoan uống ‚rượu', khi Người còn buồn lòng vì tội lỗi của tôi? Làm sao Người vui vẻ ‚bước lên bàn thánh' để chuộc tội cho tôi, khi tâm can Người vẫn nặng trĩu không ngừng vì tội lỗi tôi? Người nói, ‚Thầy sẽ uống với anh em trong nước của Cha thầy'. Bao lâu chúng ta không hành động theo hướng tiến về nhà Chúa, Người chưa thể uống rượu một mình được, chén rượu mà Người đã hứa uống chung với ta... Như vậy, ‚vốn mang vào mình những vết thương của ta' và chịu đau khổ vì chúng ta như một người thầy thuốc tâm hồn và thể xác của ta, phải chăng giờ đây Người lại ngoảnh mặt đi trước các vết thương mưng mủ của ta?... Vậy Người đang chờ ta quay về theo gương của Người, chờ ta bước theo những vết chân của Người và Người sẽ vui mừng ‚với ta' và ‚uống rượu với ta trong nước của Cha Người'... Như thế, chính chúng ta là kẻ đẩy lùi niềm vui của Người, khi bỏ bê cuộc sống của mình...

Nhưng chúng ta cũng đừng quên điểm này: Không chỉ một mình A-a-rôn, mà cả ‚các con của ông' nữa, cũng nhận chỉ thị ‚không được uống rượu' khi họ

bước vào Đền Thánh. Ngay chính các Tông Đồ cũng chưa có được niềm vui, song họ còn phải chờ tôi tới chung vui với họ. Các Thánh cũng thế, họ rời chúng ta trước, nhưng vẫn chưa nhận được phần thưởng cho công nghiệp của các ngài ngay, mà còn phải đợi chúng ta, dù ta trễ nãi, dù ta lười biếng. Các ngài chưa có được niềm vui trọn vẹn, bao lâu các ngài còn phải đau buồn vì những lạc lối của ta và còn phải than vãn vì những tội lỗi của ta. Có thể Bạn không tin tôi điều đó... nhưng tôi sẽ nêu lên một chứng nhân, để Bạn hết nghi ngờ, đó là ... tông đồ Phao-lô, ‚Thầy dạy của các dân tộc'. Trong thư gởi tín hữu Do-thái, sau khi đã kể ra tất cả các Thánh giáo phụ đã được xác nhận bởi lòng tin, ngài viết thêm: ‚Nhưng tất cả những vị đó, dù đức tin của các ngài đã được minh chứng, vẫn chưa nhận được kết quả lời hứa về một tương lai tốt đẹp hơn mà Thiên Chúa đã hứa ban cho chúng ta, các ngài còn phải đợi chúng ta rồi mới nhận được sự viên mãn. ‚Như vậy phải chăng Áp-ra-ham cũng đang chờ để được viên mãn? Không chỉ Áp-ra-ham, mà cả I-sa-ác, Gia-cóp và tất cả các tiên tri đang chờ chúng ta, để cùng với chúng ta chung hưởng hạnh phúc trọn vẹn. Và đấy cũng là bí ẩn của ngày phán xét sau cùng. Vì chỉ có một thể xác duy nhất chờ được cứu rỗi. Chỉ có một thể xác duy nhất sẽ được Sống Lại trong ngày phán xét: ‚Tuy có nhiều chi thể, nhưng chỉ có một thể xác; mắt không thể nói với tay: tôi không cần tới Bạn'. Dù mắt có lành lặn và nhìn thấy thông suốt, nếu thiếu các chi thể khác, nó có còn niềm vui không?...

... Như vậy, nếu sống thánh thiện, Bạn sẽ giã từ đời này trong niềm vui. Nhưng niềm vui này chỉ trọn vẹn khi Bạn không còn thiếu một chi thể nào nữa. Bạn cũng sẽ phải đợi chờ, như Bạn đã được chờ đợi. Bạn là một chi thể, mà còn chưa có được niềm vui trọn vẹn, vì thiếu mất một chi thể khác, thì niềm vui của Thiên Chúa và Đấng Cứu Độ của ta, Người là Đầu và Tác Giả của mọi thể xác, còn bất toàn đến mức nào, nếu thân xác của Người còn thiếu mất một số chi thể nào đó!... Thiên Chúa không muốn nhận vinh quang trọn vẹn của Người nếu không có Bạn, nghĩa là nếu không có Dân Người vốn là thể xác và các chi thể của Người..." [114]

Dĩ nhiên ta có thể bảo, bản văn trên đây đượm chất „thần thoại". Và chắc chắn ta cũng có thể nói, nó bị ảnh hưởng bởi các quan niệm về tình trạng chuyển tiếp vốn đã được điều chỉnh bởi cái nhìn nhân học đầu thời trung cổ. Nhưng hai hạn chế không thể chối cãi này vẫn không khoá lấp được nền tảng sự thật nhân tính và thần học sâu xa của nó. Sự thật này trước hết đặt nền trên mối tương giao không thể phá đổ giữa cuộc sống con người với lịch sử. Nhân tính của Thiên Chúa

[114] Origenes, 7. *Homilie über Leviticus*, Nr. 2. Ed. Baehrens 347-380, trích từ Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, tr. 368-373.

lại càng làm tăng chiều sâu cho sự kiện, bởi vì Thần Học xác nhận mối tương quan trường cửu của Thiên Chúa, thông qua phàm nhân Đức Giê-su, với lịch sử trần thế con người. Dĩ nhiên ta vẫn luôn có thể cho rằng lối nói trên đây là bất cập và mang một tính chất „thần thoại" nào đó. Nhưng dù thế, ta vẫn khám phá ra trong đó những nội dung nhân học không phải là thần thoại. Nếu cố gắng tìm hiểu, ta có thể nói rằng, tương quan bất biến với lịch sử được diễn tả bởi hai khía cạnh và như vậy qua hai mặt mâu thuẫn nhau.

Một đàng ta phải tự hỏi: Phải chăng một tạo vật con người được coi là hoàn hảo và đã toàn thành, khi nó vẫn còn gây ra đau khổ, khi tội lỗi của nó vẫn không ngừng lan toả trên trái đất và gây đau thương cho kẻ khác? Quan điểm nguồn cội này đã được thuyết Nhân Quả (Karma) của Ấn giáo và Phật giáo hệ thống hoá theo lối của họ và làm cho nó ra biến dạng [115]. Nhưng thuyết này qua đó cũng đã đưa ra một nền tảng hiểu biết không thể phủ nhận cho một khoa Nhân Học về tương quan. Tội lỗi mãi mãi là một phần của chính tôi; nó đi vào trong chính tôi và vì thế cũng là một phần của sự lệ thuộc liên lỉ của tôi vào thời gian, trong đó nhiều người đã phải không ngừng đau khổ một cách cụ thể vì tôi, và chính qua lối này mà tội lỗi đi vào trong tôi. Chiếu theo lối giải thích này, ở đây chỉ nói thêm bên lề, ta hiểu được mối liên hệ nội tại giữa việc Mẹ Ma-ri-a vô nhiễm và việc thân xác Mẹ được đón về trời: Mẹ hoàn toàn ở trong nhà mình, vì không còn tội lỗi nào xuất phát từ Mẹ làm cho kẻ khác đau khổ và không còn tội lỗi nào tiếp tục ảnh hưởng trên nỗi khổ đau vốn là gai nhọn của sự Chết trên trần gian.

Nhưng việc O-ri-gê-nê nói về sự chờ đợi của Đức Ki-tô cũng bắt ta suy nghĩ điều ngược lại: Không chỉ tội lỗi quá khứ cản ngăn dứt khoát không cho ta ngồi vào bàn tiệc cánh chung hay bước vào chung vui ngày hội viên mãn, mà nó còn là vật cản đối với tình yêu vượt thắng tội lỗi. Nếu tội lỗi trói chặt ta vào thời gian, thì ngược lại, tự do thương yêu là cửa ngõ mở ra cho thời gian. Bản chất của tình yêu là „cho", chính vì thế nó không khép kín cửa trước kẻ khác hoặc khi không có ai trong nhà, bao lâu thời gian và khổ đau vẫn là những thực tế trước mắt. Không ai diễn tả mối liên hệ đó hay hơn thánh Tê-rê-xa Hài Đồng, khi ngài coi bầu trời là không gian toả tràn tình yêu trên mọi loài. Nhưng trên phương diện hoàn toàn con người, ta cũng có thể nói: Làm sao một người mẹ có thể vui mừng thoải mái và trọn vẹn, bao lâu một trong những đứa con của bà còn đau bệnh? Ở đây ta cũng có thể nhắc tới Phật giáo, nhắc tới thái độ của Bồ-tát không chịu bước vào Niết-bàn bao lâu còn có *một* người đang ở trong địa ngục. Với lối chờ đợi như thế, Bồ-tát sẽ dọn sạch địa ngục, vì ngài chỉ nhận sự cứu độ cho riêng mình một khi địa ngục đã hết tội nhân. Hình ảnh của vị Bồ-tát có thể giúp tín hữu ki-tô nhận ra vị Bồ-tát

[115] So sánh C. Regamey, trong: König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, 1959, cột 445 tiếp.

đích thật của mình là Đức Ki-tô, chính Người là vị thể hiện được giấc mơ của châu Á. Giấc mơ này đã trở thành hiện thực qua việc Thiên Chúa đã từ trời cao đi vào địa ngục; Người bỏ trời, bởi vì trời quả thật chẳng phải là trời, nếu như nó ngự trị trên một trần gian là địa ngục. Chính Ki-tô học đã bao hàm mối tương quan cụ thể giữa thế giới của Thiên Chúa với lịch sử, theo cách này đối với Thiên Chúa, theo cách khác đối với con người. Nhưng bao lâu lịch sử còn diễn ra thật sự, thì, cho dù sau cái Chết, nó vẫn là một thực tại và người ta không thể nói được rằng, nó đã bị cuốn hút vào trong một ngày tận thế miên viễn. Vì những lí do này, nỗ lực của Greshake đã thất bại, khi ông chủ trương rằng, chẳng có mâu thuẫn gì giữa một lịch sử kéo dài vô tận và niềm hi vọng Đức Ki-tô tái lâm. Ông bảo, chẳng cần một thời điểm kết thúc nào cả cho cuộc chiến thắng của Đức Ki-tô, chiến thắng này có thể „diễn ra trong một sự tiếp nối không ngừng và đầy động năng… Hiểu như vậy thì, một mặt, hướng đi của lịch sử vẫn mở, tương lai của nó không bị đóng khung, chưa có gì được quyết định cả; nhưng đối với Thiên Chúa, lịch sử là một cuộc diễn hành chiến thắng duy nhất“ [116]. Một cuộc diễn hành của Thiên Chúa như thế sẽ là một cái gì man rợ và miệt thị con người. Thiên Chúa, mà chúng ta biết được qua Đức Ki-tô trên thập giá, không như thế. Đối với Người, lịch sử ở điểm này rất thực tế, nó thực tế đến nỗi đã dẫn Người bước vào Shéol, và Trời chỉ thật sự và đúng là Trời, khi nó ngự trị trên một trần gian mới.

Với những nhận định đó, trên nguyên tắc, các vấn nạn còn lại đã được giải quyết. Vì vậy, giờ đây ta có thể trình bày tóm tắt vấn đề. Những điều đã trình bày cho phép ta hiểu ra đâu là ý nghĩa thật sự của giáo lí Luyện Ngục, đâu là ý nghĩa của sự phân biệt giữa „Trời“ và sự hoàn tất chung cuộc của thế giới, và cả đâu là sự khác nhau giữa Toà Phán Xét chung và riêng. Tội lỗi chưa đền trả, tha nhân đang tiếp tục khổ đau do tội không ngừng gây nên, đó là „Luyện Ngục“. Như vậy, chấp nhận gánh vác cho đến cùng gánh nặng đau khổ trần gian, đồng thời giữ vững niềm tin vào lòng từ ái của Thiên Chúa trong giờ sau hết, nhưng cũng đồng thời phải đau khổ khôn nguôi vì chưa được gần bên Thiên Chúa tình yêu. Trong giai đoạn chưa được ngồi vào bàn tiệc sau hết và chưa được thành toàn trọn vẹn, thì Trời một mặt là nỗi ước mong cụ thể được ở trong hạnh phúc vô biên của niềm vui thiên quốc; một niềm vui trọn vẹn và đỡ nâng ta mãi mãi, và vì tính cách tinh tuyền trọn đầy và miên viễn của nó, niềm vui này dẫn ta tới sự thành toàn chung cuộc. Niềm vui đó cũng là sự xác tín, rằng rốt cuộc thì công lí và tình yêu sẽ được thực hiện, và rằng không những đau khổ của riêng ta, mà cả đau khổ triền miên trên địa cầu cùng với mọi thứ vấn nạn do nó đặt ra, sẽ được cất đi và chuyển hoá thành tình yêu chiêm ngắm, tình yêu này là quyền lực cuối cùng và vì thế nó không chấp nhận sự có mặt của bất cứ một bất công nào nữa. Một cách tiền dự,

[116] G. Greshake, sđd, tr. 406

tình yêu của một Thiên Chúa đã chịu đau khổ này đã chiến thắng tất cả. Với ý nghĩa đó, „Trời“ đã thực sự có mặt rồi. Nhưng mặt khác, tình yêu trọn vẹn này còn phải mở ra cho lịch sử cụ thể với chiều dài cụ thể và nỗi đau cụ thể của nó. Cho dù, trong tình yêu chiêm ngắm, đau khổ đã được cất đi một cách tiền dự rồi, kết quả tương lai đã được xác định, mọi âu lo đã được xoá tan và mọi câu hỏi đã được giải toả, thì vẫn chưa có được sự cứu độ trọn đầy, bao lâu sự cứu độ này vẫn chỉ mới tiền dự nơi Thiên Chúa và chưa đến được tới những người đau khổ cuối cùng.

Như vậy, khi coi mọi người và mọi thụ tạo đều thực sự lệ thuộc vào nhau, thì kết thúc của lịch sử, đối với bất cứ người nào, chẳng phải là một cái gì nằm bên ngoài, chẳng liên can gì tới họ. Ở đây, giáo huấn về „Thân Thể Đức Ki-tô“ chỉ phát biểu, với tất cả những hệ quả rốt ráo của nó được Ki-tô học cho phép, những gì người ta vốn chờ đợi nơi Nhân Học: Mỗi con người vừa hiện diện ở trong và ngoài mình; mỗi người đồng thời cũng hiện diện trong kẻ khác; và điều xẩy ra trong một người cũng có ảnh hưởng tới toàn thể nhân loại, điều xẩy tới cho nhân loại cũng liên hệ tới từng cá nhân. Như vậy, Thân Thể Đức Ki-tô có nghĩa là tất thảy mọi người là một cơ thể, và do đó của toàn thể cũng là của từng người. Rõ ràng, với cái Chết, cuộc sống của mỗi cá nhân được coi như xong và mọi sinh hoạt trần thế của họ cũng chấm dứt. Vận mệnh của họ vì thế đã được định đoạt và chấm dứt từ đây. Nhưng họ vẫn chưa nhận được vị trí xác định của mình, bao lâu cấu trúc toàn thể chưa được xây dựng xong, bao lâu mọi lịch sử chưa đi hết lộ trình khổ đau của nó. Dù sao, cuộc tập hợp của toàn thể vũ trụ cũng là một hành vi cho chính nó, và chỉ với cách đó, nó là phiên toà phán xét chung và tối hậu; qua phiên toà này, cá nhân sẽ được đưa vào trong toàn thể và nhận được ở đó một vị trí xứng hợp, vị trí vốn chỉ có được trong một toàn thể mà thôi.

Về Tính Thể Xác của Sống Lại

Trên đây, khi bàn về tính vật chất của Sống Lại, chúng ta đã dừng lại nơi quan điểm của Tô-ma Aquino. Karl Rahner đã đưa quan điểm nền tảng của Tô-ma vào một hướng mới, khi tác giả này cho rằng, khi chết, Hồn sẽ không biến khỏi vũ trụ (akosmisch), trái lại có mặt khắp nơi và có khả năng cùng quyết định trên thực tại (allkosmisch) [117]. Điều này có nghĩa là tự bản chất, Hồn vẫn được xếp vào thế giới vật chất, và cho dù nó không còn thuộc vật chất dưới dạng năng lực tự sinh phát (entelechial) của một sinh vật, thì giờ đây nó vẫn được xếp trọn vẹn vào thế giới này. Tư tưởng này tương đối gần gũi với quan điểm của Teilhard de Chardin,

[117] Karl Rahner, *Theologie des Todes*, tr. 22

và có thể nói được rằng: tương quan với vũ trụ cũng nhất thiết là tương quan với thời gian tính của vũ trụ, bởi vì vũ trụ hay vật chất tự nó là một yếu tố được tạo thành trong thời gian, nó là một tiến trình trên đường hình thành. Nhưng tính thời gian này của vũ trụ, mà chúng ta biết đến sự hiện hữu của nó dưới dạng một cái gì đó đang hình thành, đi theo một định hướng; định hướng này hiện rõ ra trong sự cấu tạo dần dần của Sinh Quyển (Biosphäre) và Tinh Quyển (Noosphäre) vốn xuất phát từ các yếu tố vật lí và siêu vật lí. Đặc biệt, thời gian tính này không ngừng đi tới thành những hợp nhất càng ngày càng phức tạp và vì thế nó hướng tới một sự phức tạp toàn diện, hướng tới một hợp nhất vượt trên mọi hợp nhất xưa nay từng có. Nhìn từ quan điểm vũ trụ, sự xuất hiện Tinh Thần của một cá nhân trong thế giới vật chất được coi là một khoảnh khắc trong tiến trình phức tạp hoá đó của Vật Chất và Tinh Thần; là vì, điều khá lạ lùng, lời kêu gọi hợp nhất của Vật Chất lại được đáp ứng bởi Tinh Thần vốn là thứ vô vật chất; Tinh Thần này không tự phá vỡ mối hợp nhất vốn có của mình ra thành hai, nhưng nó là lực cần thiết và hoàn toàn mới về chất để kết hợp lại sự đổ vỡ và thiếu hợp nhất của mình.

Như vậy, „Ngày sau hết“, „Tận thế“, „Xác thịt sống lại“ có lẽ là những dấu chỉ kết thúc của tiến trình trên đây, vốn – xin nhắc lại lần nữa – chỉ có thể được thực hiện bởi một thực tại với phẩm chất mới và khác từ bên ngoài, song tiến trình này như vậy lại phù hợp với „sự trôi dạt“ thiết thân nhất của thực tại vũ trụ. Điều này có thể hiểu như sau: trên bước đường tìm kiếm hợp nhất của mình, cái thực tại đang hình thành kia đã tới được mục tiêu vốn tự mình không thể tới được nhưng lại luôn tìm cách vươn tới đó, nó đã tiến tới được đích bao hàm, trong đó mọi thứ đều trở nên hoàn toàn là chính mình, chính bởi vì chúng hoàn toàn hiện diện trong nhau. Một mối bao hàm như thế có thể hiểu là Vật Chất trở nên hoà nhập một cách mới mẻ và dứt khoát vào trong Tinh Thần và Tinh Thần cũng hoàn toàn làm một với Vật Chất. Như vậy, sự hiện diện của Hồn trong khắp vũ trụ do cái Chết mở ra này sẽ dẫn đến một cuộc trao đổi phổ quát, một khai mở phổ quát xoá tan mọi vong thân. Chỉ khi có được sự hợp nhất tạo vật đó, lúc đó mới nói được „Thiên Chúa đã hoàn tất mọi thứ trong mọi sự“ (1 Cr 15,28.

Điều đó có nghĩa là ta hoàn toàn không thể nghĩ ra được bất cứ một chi tiết nào về thế giới Sống Lại. 1 Cr 15,50 và Gi 6,63 cũng cho ta biết như vậy. Và ta cũng phải công nhận Greshake hoàn toàn có lí, khi ông lên tiếng chống lại những trò chơi trí óc „duy vật lí“ như thế [118]. Chúng ta không thể mường tượng được gì về thế giới này, và hơn nữa, cũng chẳng cần gì tới những mường tượng đó. Hãy dứt khoát chấm dứt đi những thử nghiệm đó. Nhưng điều còn lại đàng sau mọi hình ảnh và biệt lập với mọi hình ảnh, đó là: Quan niệm về một thế giới muôn đời trơ trọi không có một giao tiếp nào, trong đó chỉ có sự sắp xếp bên nhau những

[118] G. Greshake, *sđd.,* tr. 368

yếu tố vật chất và tinh thần, là hoàn toàn mâu thuẫn với ý nghĩa nền tảng của lịch sử, mâu thuẫn với chương trình tạo dựng của Thiên Chúa, mâu thuẫn với Lời Kinh Thánh. Vì thế, phải phủ nhận câu sau đây của Greshake, dù không vì thế mà làm giảm đi những giá trị trong sách ông: „Vật Chất ‚tự nó'… không thể trở nên hoàn hảo" [119]. Mặc cho những khẳng định mâu thuẫn nhau, điều ông nói hẳn sẽ dẫn tới một sự phân chia tạo dựng, và kết cuộc dẫn tới một chủ trương nhị nguyên, trong đó toàn thể lãnh vực vật chất bị loại ra khỏi mục tiêu của tạo dựng và biến thành một thực tại hạng hai. Không hiểu sao ở điểm này các Ki-tô hữu, miệng thì tuyên xưng việc xác thịt sống lại, nhưng lại cứ lẽo đẽo theo sau những nhà tư tưởng mác-xít như Bloch và Marcuse vốn là những kẻ nhất quyết tin vào sự xuất hiện một thế giới mới và một tình trạng mới của Vật Chất. Đối với các tác giả này, đó là cách duy nhất để thật sự vượt qua được mọi vong thân lịch sử. Trong tư duy mác-xít, những tuyên bố kiểu đó trước sau vẫn là một định đề nhân học [120] vốn tự nó được khai triển một cách hợp lí; chỉ có những điều kiện thực hiện nó là bất hợp lí và chúng nhất thiết sẽ dẫn tới hoặc là một nền chính trị bất hợp lí và phá hoại hoặc là một nỗi thất vọng ê chề. Thật ra, định đề này xuất phát từ Nhân Học, nhưng không thể thực hiện được vì các nguyên tắc riêng của nó. Nếu như Nhân Học vì thế đã buộc ta hướng tới một thế giới mới, thì không thể nói được rằng, các khoa học tự nhiên sẽ cấm ta làm chuyện đó. Các khoa học tự nhiên tự chúng chắc chắn không bao giờ nhận biết được một sự việc như thế. Nhưng rõ ràng chúng cũng không nói tới một thế giới tĩnh. Thế giới dưới con mắt các khoa học tự nhiên là thế giới vốn mang một tương phản đặc trưng: Một mặt, đó là một thế giới hao mòn dần theo nguyên tắc teo khô lại (Entropie), nghĩa là nó tiến lần về cái Không hư vô. Mặt khác, đó là một thế giới không ngừng chuyển động để dần trở thành những đơn vị phức tạp hơn, và như vậy xem ra là một chuyển động đi lên. Cuối cùng rồi chuyển động đó tự nó sẽ đưa về đâu, đưa tới trọn đầy hay tan rã, ta không thể trả lời được, dù thực tế cho thấy có nhiều triển vọng tan rã hơn là trọn đầy. Chỉ có một nguyên lí đến từ ngoài, đó là Ki-tô giáo, có thể giúp ta có được một câu trả lời mới mẻ. Thông điệp ki-tô giáo chấp nhận cả hai khả năng: Một đàng, vũ trụ này rồi sẽ tan theo tiến trình của chính nó; đàng khác, đồng thời nó cũng sẽ được trở nên trọn đầy bởi một quyền lực mới, đến từ ngoài, đó là Đức Ki-tô. Nhưng đức tin không xem Đức Ki-tô là kẻ đến từ ngoài, trái lại tin rằng, Người là điểm xuất phát của mọi tạo vật; vì thế, dù đến từ ngoài, Người có thể làm trọn đầy cho những gì thiết thân nhất của vũ trụ.

---

[119] G. Greshake, *sđd.*, tr. 368.

[120] So sánh cả với định đề của Adorno: „Xác thịt sống lại" như là điều kiện của công lí thật sự: *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, tr. 205 và 393.

Hãy làm một tổng kết: Chúng ta không thể nào mường tượng ra được thế giới mới sẽ ra sao. Mà cũng chẳng có được bất cứ một phát biểu cụ thể và dễ hiểu nào về bản chất của mối liên hệ giữa con người với vật chất trong thế giới mới đó và về chuyện „thể xác sống lại“. Nhưng ta biết một điều chắc chắn, đó là động năng của vũ trụ quy hướng về một mục tiêu ; nó hướng về một tình trạng trong đó Vật Chất và Tinh Thần kết hợp trong nhau một cách mới và chung cuộc. Sự chắc chắn này trước sau vẫn là nội dung cụ thể của niềm xác tín xưa nay của chúng ta vào sự Sống Lại của xác thịt, đặc biệt cho chính ngày hôm nay.

Đức Ki-tô Tái Lâm Và Toà Phán Xét

Các dữ kiện kinh thánh

a) Dấu chỉ của cuộc tái lâm

Câu hỏi về mối liên hệ giữa cuộc quang lâm của Đức Ki-tô và thời đại chúng ta được phản ảnh qua câu hỏi về các dấu chỉ ngày tận thế. Vấn đề Tận thế, vốn được nêu lên bởi Do-thái giáo, đã không ngừng làm dao động tập thể Ki-tô hữu ngay từ thời các Tông Đồ. Lần đầu đọc Tân Ước, ta có cảm tưởng có sự hiện diện của hai khuynh hướng đối nghịch. Một bên là dứt khoát chối từ việc đặt ra câu hỏi về các dấu chỉ: Thời điểm quang lâm của Đức Ki-tô hoàn toàn không thể xác định được bằng thời gian và quy luật vận hành của lịch sử, vì thế chẳng bao giờ có thể tính toán được theo quy tắc lịch sử. Nếu có tính, thì người ta sẽ áp dụng theo lối riêng của lịch sử, và như vậy không thể nào thích hợp được cho Đức Ki-tô, bởi lẽ Người chẳng phải là sản phẩm của tiến hoá hay là một cấp biện chứng nào trong bước tiến tư duy của lí trí. Trái lại, Người là một Kẻ Khác từ bên ngoài mở ra cánh cửa Thời Gian và sự Chết, vì thế thời điểm của Người không thể xác định được trong thời gian. Câu trả lời duy nhất cho thắc mắc về „dấu chỉ“ và cho mọi nỗ lực mô tả cuộc quang lâm của Người chỉ có thể là phủ nhận câu hỏi đó và thay vào đó bằng lời kêu gọi này: „Điều thầy nói với anh em, thầy cũng nói với mọi người, đó là: hãy tỉnh thức“ (Mc 13,37). Đối với con người, tương quan đặc thù giữa Đấng Phục Sinh và thời gian của thế giới không nằm trên bình diện triết học hay thần học lịch sử, mà ở „sự tỉnh thức“.

Nhưng mặt khác, xem ra có một truyền thống rộng rãi nói về những dấu chỉ của cuộc tái lâm. Jean Daniélou coi đây là sự tiếp nối của hai giòng hi vọng khác

nhau của Cựu Ước, một bên là sự trông chờ một vị Thiên Sai phàm nhân, một bên là nỗi trông mong cuộc biến đổi lịch sử do tác động trực tiếp của chính Thiên Chúa. Chỉ có mầu nhiệm hai bản thể của Đức Giê-su Ki-tô, như qua Công Đồng Can-xê-đôn định tín, mới giúp ta hiểu được mối thống nhất thâm sâu của hai giòng trên và xác định được sự chính đáng của hai giòng này: Trong Đức Ki-tô, Thiên Chúa hành động với tính cách Thiên Chúa trực tiếp; và cũng trong Đức Ki-tô, Thiên Chúa hành động với tính cách một phàm nhân qua trung gian lịch sử. Vì thế, theo Daniélou, Đức Ki-tô vừa là „Telos“ vừa là „Peras“ của lịch sử, hai từ Hi-lạp này khó dịch sát nghĩa ra tiếng Việt được. Chúng muốn nói lên rằng, Đức Ki-tô vừa là „sự hoàn thành“ (Telos) của mọi thực tại – một hoàn thành không thể tương ứng với diễn tiến thời gian của thế giới và của lịch sử - vừa là „sự kết thúc“ diễn tiến thời gian (Peras). Do đó, việc quang lâm của Người vừa là một hành động thuần tuý của Thiên Chúa, hành động này vượt ngoài mọi tương ứng của lịch sử và không thể xác định được bằng diễn tiến thời gian lịch sử; nhưng nó cũng vừa là sự giải thoát con người, một giải thoát vốn không do con người tự tạo ra, mà cũng không thể xẩy ra được nếu không có sự tham dự của chính con người; vì thế nó không thể tinh toán được, nhưng lại cho phép xuất hiện các dấu chỉ [121].

Ta phải chấp nhận quan điểm trên đây, nó cho thấy mối thống nhất sâu xa giữa Ki-tô Học và Cánh Chung Luận. Ta sẽ thấy rõ hơn nội dung của nó, khi nhìn kĩ hơn vào các dấu chỉ tận thế trong Tân Ước. Trong bài giảng cánh chung (Mc 13), ta thấy có những dấu chỉ tận thế như tiên tri giả xuất hiện (13,6.21-23), giặc dã chiến tranh trên khắp thế giới ((13,7t), động đất và đói kém (13,8), Ki-tô hữu bị bách hại (13,9-13), „đồ ghê tởm khốc hại ở nơi thánh“, câu này, dựa theo lối đặt câu và lối viết của tiên tri Đa-ni-en (Dn 9,27; 11,31; 12,11), có lẽ phải hiểu đây là một người hay một chủ thể làm ô uế Đền Thánh. Nhưng điểm tích cực ở đây là, dù hoàn cảnh nào có xẩy ra đi nữa, thì Tin Mừng cũng phải được rao giảng cho muôn dân như là điều kiện nội tâm của cuộc Tận Thế. Những hình ảnh thiên tai trong vũ trụ được kể ra sau đó (13,14-27) đã là một phần của cảnh quang lâm của Đức Ki-tô rồi, ta sẽ phải đào sâu điểm này sau.

Trong những đoạn văn khác của Tân Ước, một vài hình ảnh trên đây được mô tả cụ thể hơn. Đặc biệt lúc này đây xuất hiện khuôn mặt của kẻ „chống Ki-tô“, trước hết trong 2 Tx 2,3-10, nhưng ở đây chưa xuất hiện từ ngữ „chống Ki-tô“. Để hiểu khuôn mặt cánh chung của kẻ „vô luật“ (2,8, so sánh 2,3) này, ta phải lưu ý, là Phao-lô đã dùng hai đoạn văn trong Cựu Ước để mô tả nó: Đa-ni-en 11,36 và Ê-dê-ki-en 28,2. Đa-ni-en nói về Antiochus Epiphanes, tay bách hại dữ dằn người Do-thái trong thời Hi-lạp. Ê-dê-ki-en mô tả ông hoàng thần thoại của Tyrus, một ‚tây lai‘ và vì thế phải thất bại. Vì được mô tả bằng hai khuôn mặt rất xa xưa trong

[121] Grillmeier-Bacht, *Das Konzil des Chalkedon*, tập III, 1954, tr. 269-286.

lịch sử, nên hình ảnh kẻ „chống Ki-tô“ đã bớt đi phần nào tính chất đặc thù có một không hai của nó. Như thế, kẻ chống Ki-tô chung cuộc này là một khuôn mặt tiếp nối nhiều khuôn mặt đi trước, tất cả đều mang những đặc tính nền tảng chung, nhưng các đặc tính này biểu lộ ra nơi nó cách sắc bén nhất. Trong 1 Ga 2,18-22 và 2 Ga 7 khuynh hướng này được ấn dấu mạnh hơn cùng với sự xuất hiện từ ngữ „chống Ki-tô“. Cả hai bản văn đều gọi các nhân vật giảng dạy những điều trái với Ki-tô Học đương thời là „chống Ki-tô“, và từ đó người ta kết luận là „giờ sau hết“ đã điểm, nhưng cũng chính vì thế ‚giờ sau hết‘ này mất tính cách biểu thị thời gian cụ thể, nó chỉ nói lên một tình trạng tinh thần, chỉ gợi ý về một kết thúc nào đó mà thôi. Đường hướng tương tự này được tiếp nối qua các hình ảnh song song trong Sách Khải Huyền: Ở đây, hai con vật từ biển và từ đất liền (13,1-18) biểu thị cho kẻ „chống Ki-tô“. Cả ở đây nữa, hình ảnh kẻ chống Ki-tô được gắn liền với bối cảnh lịch sử đương thời và được đánh đồng với nhà nước thần thánh Rô-ma, trong đó hoàng đế được tôn là thiên chúa nắm trong tay một hàng ngũ linh mục phục vụ mình. Khi đưa ra khuôn mặt kẻ chống Ki-tô, người ta đồng thời nhấn mạnh tới cảnh bách đạo, vốn đạt tới đỉnh điểm kinh hoàng trong Khải Huyền. Chủ đề rao giảng Tin Mừng và về tính cách phổ quát của ơn cứu độ đến từ Đức Ki-tô cũng được đào sâu một lần sau chót qua những suy tư của tông đồ Phao-lô về It-ra-en, khi ngài tuyên bố, It-ra-en cũng sẽ được cứu độ, sau khi Giáo Hội của dân ngoại đã viên mãn. Lịch sử diễn giải đoạn Rm 9-11 đưa đến kết luận rằng, biến cố It-ra-en quay về với Đức Ki-tô sẽ là bước đầu tiên của ngày tận thế.

Phải chăng những phát biểu trên đây cho phép ta hiểu Tận Thế mang tính cách „biên niên“, và vì thế, có thể xác định nó vào trong một thời điểm lịch sử cụ thể về sau? Hay chăng chúng cho thấy sự cân đối của mầu nhiệm do Công Đồng Can-xê-đôn đưa ra và được Daniélou nói tới là đúng? Theo đó, thì biến cố này quả thật mang những yếu tố con người và do đó có những điều kiện lịch sử của nó, nhưng nó đồng thời vẫn không ngừng tuỳ thuộc vào một đấng „Hoàn Toàn Khác“ làm chủ lịch sử, trước vị này con người chỉ biết mở lòng ra – chỉ biết „thức tỉnh“ – để đón chờ Người mà thôi? Khi phân tích kĩ hơn từng dấu chỉ, ta sẽ nhận ra câu trả lời cho thấy sự hợp nhất sâu xa giữa hai khía cạnh tư duy trong Tân Ước. Nhóm dấu chỉ thứ nhất và thường dễ thấy nhất ta có thể tóm vào trong các từ ngữ Chiến tranh – Thiên tai – Bách hại đức tin bởi „thế gian“. Ở đây, cần để ý hai điểm. Thứ nhất: Tận Thế không phải là kết quả của tiến trình phát triển lịch sử sau khi tiến trình này đã đạt tới đỉnh điểm. Nhưng nó là hậu quả của sự sụp đổ bên trong của lịch sử, của sự bất lực của lịch sử trước điều linh thiêng, của thái độ chống đối lạ đời của nó trước vòng tay mở ra của Thiên Chúa. Thứ hai, chỉ cần nhìn sơ vào thực tế của bao nhiêu thế kỉ qua, ta cũng nhận ra rằng, các „dấu chỉ“ này phản ảnh tình trạng không chút đổi thay của thế giới; thế giới này trước sau vẫn bị xâu xé bởi chiến tranh và thiên tai; và dù cho bao nhiêu „nỗ lực hoà bình“

chúng ta vẫn chẳng hi vọng gì thay đổi được bản chất của con người. Vì thế, mọi thế hệ đã qua đều cảm thấy các dấu chỉ đó là điều được nói cho mình và họ đã đưa chúng vào lịch thời gian của họ. Đại giáo tông Grê-gô-ri-ô đã có thể nói về một thế giới đang cằn cỗi đi, „vì các dân tộc chống nhau và những tai biến của chúng phủ trùm lên các quốc gia, điều này chúng ta nhận ra trong thời đại chúng ta nhiều hơn là đã đọc thấy trong các sách vở. Các bạn cũng biết, đã bao lần chúng ta phải nghe từ nhiều miền đất thế giới về chuyện động đất san bằng vô số thành phố. Dịch bệnh tiếp tục tung hoành. Chúng ta hẳn chưa thấy được những dấu chỉ nơi mặt trời, mặt trăng và các vì sao, nhưng qua sự thay đổi khí hậu thấy được, chúng ta biết những dấu chỉ đó không còn xa chúng ta bao nhiêu“ [122]. Vì thế, ta cũng có thể nói ngược lại: „Khi người ta nói đến ‚hoà bình và chắc chắn‘, thì đau đớn mất mát lại đột nhiên đổ xuống trên họ như cơn đau chuyển bụng ập đến nơi thai phụ, và không ai thoát được“ (1 Tx 5,3). Một đoạn, nghe ra rất cổ, của Tin Mừng Lu-ca cũng nói như thế: „Và cũng như thời ông Nô-ê, sự việc xảy ra như thế nào, thì trong những ngày của Con Người, sự việc cũng sẽ xảy ra như vậy. Thiên hạ ăn uống, cưới vợ lấy chồng, mãi cho đến ngày ông Nô-ê vào tàu, và nạn hồng thuỷ ập tới, tiêu diệt tất cả. Sự việc cũng xảy ra như vậy trong thời ông Lót: thiên hạ ăn uống, mua bán, trồng trọt, xây cất. Nhưng ngày ông Lót ra khỏi Xơ-đôm, thì Thiên Chúa khiến mưa lửa và diêm sinh từ trời đổ xuống tiêu diệt tất cả. Sự việc cũng xảy ra như thế, ngày Con Người được mặc khải“ (Lc 17,26-30, so sánh Mt 24,37-39). Những dấu chỉ, mà ta đọc được cho tới lúc này, chẳng giúp ta định được một mốc điểm nào cả cho ngày tận thế. Rõ ràng, chúng đưa ngày này vào trong liên hệ với lịch sử, nhưng bằng cách bắt mọi thời phải tỉnh thức. Chính nhờ chúng mà ta hiểu được, Tận Thế luôn luôn là lúc mà thế giới sờ chạm được đấng „Hoàn Toàn Khác“, và Đấng này một lúc nào đó cũng sẽ chấm dứt „niên biểu thời gian“ trên trần thế.

Những dấu chỉ khác cũng không thoát ra khỏi khuôn mẫu nền tảng này. Ngay Phao-lô cũng đồng ý rằng, có thể loan báo Tin Mừng ra cho khắp mọi miền thế giới. Yêu sách phải loan Tin Mừng cho khắp thế giới (Mc 13,10) xem ra đã được thực thi ngay từ thời các Tông Đồ - từ „thế hệ này“ (Mc 13,30 ss. 9,1) – và nó luôn vẫn là một công tác buộc phải làm, bao lâu còn có người sống trên địa cầu. Còn về phần kẻ chống Ki-tô, như ta đã thấy được trong Tân Ước, mỗi thời kì lịch sử chúng mang một dạng hình riêng và không dễ gì quy chúng vào một cá nhân duy nhất. Nhưng ngược lại, tuy mang nhiều bộ mặt, chúng rốt cuộc vẫn là một, cho mọi thế hệ. Có lẽ vì thế mà Gerhoch von Reichersberg (1093/94-1169) có lí, khi ông xem kẻ chống Ki-tô chỉ là một thứ nguyên tắc về phương diện lịch sử giáo hội, „nhân vật đó được cụ thể hoá trong nhiều, chứ không phải trong một

[122] *Hom. 1 in ev*., Pl 76, tr. 1078.

khuôn mặt… Nó tẩy sạch đi cái hình ảnh mà ta xưa nay vẫn có. Phải xem đó chỉ là một ẩn dụ, chứ không có tính cách lịch sử. Một cách cụ thể, phải hiểu ‚chống Ki-tô' là tất cả những ai *Christo Filio Dei contrarius* (phủ nhận Đức Ki-tô là Con Thiên Chúa)… Nói khác đi, những ai phá đổ *ordo* (trật tự) và tạo *confusio* (hoài nghi) đều bị khoác cho danh chống Ki-tô„ [123]. Reichenberg đã đi quá xa trong việc tổng quát hoá, nhưng quan điểm cơ bản của ông đúng: Chống Ki-tô chỉ là một nhân vật mà thôi, dù kẻ đó khoác những bộ mặt khác nhau theo từng thời lịch sử, mỗi thời đều bị nó đe doạ theo cách riêng của nó.

Qua sự tìm hiểu chung về đề tài các dấu chỉ, có thể kết luận rằng, ngay việc trở lại của dân It-ra-en, được Phao-lô nói đến trong Rm 11,25-32 như là hậu quả của việc trở lại của mọi dân tộc, cũng không thể được coi như là một biến cố thực nghiệm cho phép ta tính ra thời điểm cụ thể của chuyện quang lâm. Chính Phao-lô cũng không xem việc trở lại của It-ra-en là một trong những „dấu chỉ". Trái lại, ngài coi đó là một thực tại nằm trong chính mầu nhiệm ki-tô học, được viết ra một cách tiên tri theo niềm tin của mình vào ơn cứu độ [124]. Do đó, mọi nỗ lực giải thích theo lối thực nghiệm phải bị cấm chỉ, vì chúng chỉ tạo cho lời tiên tri đó thành ra những võ đoán trống rỗng mà thôi. Như vậy, kết cuộc chúng ta có thể xác định rằng, qua Ki-tô Học, hai hướng trông chờ khác nhau của Do-thái giáo trên thực tế đã tan hoà vào nhau. Qua phàm nhân Đức Giê-su, Thiên Chúa đã tới trong tính cách vừa là người vừa là thiên chúa. Như vậy, việc nhập thể của Người vượt ra ngoài lí luận của lịch sử, và dù vậy, lại liên quan tới mọi lịch sử. Nó buộc con người phải thực thi đầy đủ những điều kiện cụ thể của hành động mình (2 Tx 3,10tt). Nhưng đồng thời cũng mở ra cho họ và như vậy cho thế giới một chiều kích mới, trong đó họ càng ngày càng mở lòng đón nhận cuộc quang lâm của Đức Ki-tô, và nhờ đó ngăn cản được sự tự khép kín của lịch sử với hậu quả là đẩy con người vào vòng vô nghĩa và vô định. Martin Heidegger đã để lại một bài phỏng vấn như một thứ chúc thư, trong đó ông cho rằng, trước tình trạng nguy nan của nhân loại, chỉ còn duy nhất Thiên Chúa mới cứu được chúng ta; và nếu như Người từ đó thấy rằng, chúng ta chỉ còn một khả thể duy nhất nữa mà thôi, đó là „chuẩn bị sẵn sàng chờ Chúa đến", thì, qua câu nói ngoại đạo và hậu ki-tô giáo kia, có lẽ ta đã thấy được ít nhiều về điều thực tế này: Chính sự „sẵn sàng chờ đợi" cũng mang mầm tạo biến đổi; và thế giới sẽ trở nên khác, nếu nó biết thức tỉnh chờ đợi hay không. Và nữa, sự thức tỉnh chờ đợi này cũng sẽ khác, tuỳ theo nó chời đợi hư vô hay chờ Đấng mà người ta đã nhận ra từ các dấu chỉ của Người; có như thế, thì dù mọi khả năng có thể rơi vào thất bại, việc sẵn sàng chờ đợi đó vẫn cho ta niềm xác tín là mình đang gần bên Người.

---

[123] W. Beinert, *Die Kirche – Gottesheil in der Welt*… Münster 1973, tr. 347.
[124] Käsemann, tr. 299-304.

b) Đức Ki-tô tái lâm

Tự bản chất, cuộc quang lâm của Đức Ki-tô chỉ có thể mô tả được qua biểu tượng mà thôi. Tân Ước đã mượn hình ảnh Ngày của Gia-vê trong Cựu Ước để trình bày Ngày quang lâm, và Cựu Ước lại mượn hình ảnh trong lịch sử thời tiền tôn giáo. Ngoài ra, Tân Ước cũng còn mượn những hình ảnh từ các tế tự chính trị và từ những nghi lễ riêng của chúng (như lễ hiển linh của kẻ cai trị v.v [125]). Vì thế rõ ràng, Ngày của Gia-vê thực tế cũng là Ngày của Đức Giê-su Ki-tô. Đồng thời, hình ảnh về Đức Giê-su Ki-tô đầy uy quyền hoàn vũ cũng hình thành dựa trên hình ảnh của một Hoàng Đế Rô-ma nắm toàn quyền chính trị trong hoàn vũ. Đức Ki-tô giờ đây không phải là thần thánh tôn thờ của một hội đoàn, nhưng là vị thống lĩnh (*Imperator*) thật sự của thế giới. Có hiểu như thế, ta mới nắm được ý nghĩa ngôn ngữ biểu tượng vũ trụ trong Tân Ước. Đó là thứ ngôn ngữ phụng vụ. Thật ra, nghi lễ thờ Hoàng Đế của Rô-ma được diễn tả bằng các biểu tượng vũ trụ, là vì theo truyền thống phương đông cổ, Hoàng Đế được coi là một nhân vật thống lĩnh vũ trụ (Kosmoskrator) và là vị có khả năng tiếp cận với thần linh [126]. Nhưng cả phụng vụ cựu ước cũng có những lời nói và suy tưởng theo hướng vũ trụ. Do vậy, „tiếng kêu“, vốn là một trong những từ khoá mô tả cánh chung (Mt 25,1tt), cũng là một thành phần của phụng vụ chính trị và cựu ước, nó cùng với „kèn đồng“ đóng một vai trò quyết định trong lễ hội *Schofar* (Năm mới, Trăng mới) [127]. Như vậy, câu chuyện Ngày quang lâm vừa khoác áo Ngày hiển linh của Hoàng Đế vừa đậm nét ngày lễ mừng Năm mới cùng các nghi thức của nó. Ở đây, Đức Ki-tô được mô tả là một nhân vật xuất hiện để tước đi quyền hành của những kẻ nắm quyền thế giới, qua hai cách: Một mặt, Người xuất hiện như một kẻ thống trị thế giới (Imperator) đích thật; việc Người đến cũng có nghĩa là mọi yếu tố thế giới đều bị đạp đổ (Gl 4,3.9; Cl 2,8.20 nói về tình trạng hiện nay của Ki-tô hữu; về chiều hướng cánh chung: Mt 24,29-31; 2 Pr 3,10 v.v.), những yếu tố vốn „cung cấp nguyên liệu cho các nghi lễ cũ mừng trăng mới và năm mới“ [128]. Mặt khác, sự xuất hiện của Người cũng có nghĩa là mở đầu một năm mới của Thiên Chúa, mở đầu tiệc cưới đời đời mà Người cùng tham dự với các tín hữu của mình.

Phân tích đó đưa đến hai điều. Một mặt, ta không thể dựa vào những hình ảnh vũ trụ trong Tân Ước để vẽ ra con đường diễn tiến cụ thể của các biến cố tương lai; mọi nỗ lực theo hướng này trước sau gì cũng thất bại. Những câu đoạn

[125] So sánh E. Perterson, E. Gräser, *Das Problem der Parusieverzögerung*…, Berlin 1957, tr. 121 tt.
[126] A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*…, Fribourg 1975, tr. 406.
[127] Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln*… Mainz 1965, tr. 41-44.
[128] Th. Maertens, *sđd.*, tr. 42

liên hệ trong Tân Ước, đúng hơn, là những lời trình bày về bí ẩn của sự quang lâm theo ngôn ngữ phụng vụ vốn có. Tân Ước dùng ngôn ngữ phụng vụ, là thứ ngôn ngữ vốn có thể đụng chạm được với Thiên Chúa, để che dấu hoặc mở ra cho ta thấy cái bí ẩn về sự quang lâm của Đức Ki-tô, một biến cố ta vốn không thể nào diễn tả ra nổi. Phụng vụ đạt tới đỉnh điểm cường độ và sự hoàn thành của nó khi nói về quang lâm. Và *phụng vụ là sự quang lâm*, là biến cố quang lâm ở giữa chúng ta.

Nhưng mặt khác, khi cử hành phụng vụ, xem ra Giáo Hội này hoàn toàn quy hướng vào mình, song kì thực đó là lúc nó tiến vào nền tảng của vũ trụ và có được sự biến đổi giúp giải phóng mình. Ta không được phép dùng những lối diễn tả tự nhiên để diễn dịch các biểu tượng phụng vụ, làm vậy sẽ gây hiểu lầm về chúng. Ta cũng không được gạt ra khỏi phụng vụ cái yêu sách làm chủ vũ trụ của nó; yêu sách này chẳng phải là một thứ trang sức cho oai, song nó quả thực là chính tâm điểm của phụng vụ. Với cách đó, ta còn thấy thêm điểm này: sự giao thoa giữa hiện tại (lúc này và bây giờ) và tương lai, một giao thoa vốn tạo bản sắc cho tính hiện tại của Ki-tô Giáo và cho sự trông chờ tương lai của nó. Các yếu tố vũ trụ đã bị lật nhào; mặt trời, mặt trăng và các tinh tú bị che mờ, tất cả những thứ đó đã xẩy ra rồi (Ga 4,3; Kl 2,8), nhưng chúng đồng thời cũng là những thứ rồi sẽ đến. Lúc này đây, tiếng kèn thúc dục người người tụ tập, nhưng tiếng kèn đó rồi cũng sẽ lại nổi lên. Mỗi thánh lễ là một *quang lâm*, một cuộc xuất hiện của Chúa Ki-tô, nhưng mỗi thánh lễ đồng thời cũng là niềm khát vọng chờ trông được nhìn thấy vinh quang mặc khải của Người. Những suy tư chiều sâu về quang lâm trong Tin Mừng Gio-an, như vậy, hoàn toàn chẳng khác hay mới mẻ gì so với những trình bày trong Tin Mừng nhất lãm, chúng chỉ làm rõ nghĩa thêm cho cái tương quan đặc thù với thứ thời gian địa cầu đã được đề cập sơ khởi trong Tin Mừng nhất lãm. Ở đây, có lẽ phải phân tích cẩn thận các khái niệm „“Đi“ và „Đến“ trong bài giảng chia tay môn đệ, để hiểu ra được tư tưởng Quang Lâm vốn đã đạt tới đỉnh điểm chín chắn của nó vào cuối thời phát triển của Tân Ước và đã được truyền lại cho Giáo Hội sơ thời. Nhưng trong khuôn khổ tập giáo khoa này không thể làm điều quá tải này được. Chúng ta chỉ có thể khẳng định rằng, từ nội tại thâm sâu, „Đi“ (Thập giá) và „Đến“ (Phục sinh) thẩm thấu trong nhau. Đức Giê-su – kẻ bị đóng đinh thập giá – cũng vẫn là vị đang trên đường; và Đức Giê-su – kẻ bị đâm thâu với hai cánh tay giang rộng – cũng đồng thời là vị đang đến: Ở đâu các giới răn của Người được tuân giữ trong tình yêu thương, ở đó diễn ra „sự quang lâm“ của Người (xem đặc biệt Ga 14,15-31). Sờ chạm tới Đấng Phục Sinh là Giáo Hội sờ chạm được sự quang lâm của Người, Giáo Hội lúc đó cầu nguyện và bước vào

sống trong sự quang lâm của Người, và quang lâm này chỉ tỏ hiện trong sự tỏ hiện và thành toàn chung cuộc của mầu nhiệm phục sinh [129].

Hiểu như thế, ta sẽ không còn phỏng đoán vu vơ về đề tài này. Như vậy, Quang Lâm là một giải thích của phụng vụ và về cuộc sống ki-tô giáo trong liên hệ sâu xa với nó, và nó đòi buộc cuộc sống luôn phải vươn lên khỏi chính mình. Quang lâm đòi hỏi con người phải sống phụng vụ như một lễ hội Hi Vọng và như một lễ hội mừng đón vị thống lĩnh vũ trụ là Đức Ki-tô. Như thế, nó là khởi điểm và là tụ điểm của mái nhà tình yêu, trong đó Chúa Ki-tô có thể an ngự. Trong thập giá của Người, Chúa Ki-tô thoạt tiên đã ra đi để chuẩn bị chỗ cho chúng ta trong nhà Cha Người (Ga 14,2t). Trong phụng vụ, Giáo Hội cùng đi với Người để soạn chỗ cho Người trong trần gian. Đề tài Tỉnh Thức, như vậy, trở thành một công tác cụ thể; đó là công tác biến phụng vụ thành thực tại, cho tới khi chính Đức Ki-tô sẽ trao ban cho Giáo Hội cái thực tại cuối cùng, là cái mà lúc này ta chỉ có thể đi tìm qua biểu tượng mà thôi.

c) Toà Phán Xét

Toà Phán Xét cũng giống như đề tài Quang Lâm của Đức Ki-tô, nó vượt ra ngoài mọi trí tưởng tượng của ta. Ta sẽ nhận ra tâm điểm nội dung vấn đề, khi đặt câu hỏi, theo truyền thống kinh thánh thì ai sẽ là chủ thể của toà án. Thoạt nhìn, xem ra câu trả lời không nhất thống. Trước hết, người ta bảo vị quan toà là Thiên Chúa (2 Tx 1,5; 1 Kr 5,13; Rm 2,3tt; 3,6; 14,10; xem cả Mt 10.28 và các câu tương đương; Mt 6,4.6.15.18). Có nơi lại bảo, Chúa Ki-tô là quan toà (Mt 25,31-46; 7,22tt; 13,36-43; Lc 13,25-27; 1 Tx 4,6; 1 Kr 4,4t; 11,32; 2 Kr 5,10). Và Mát-thêu 19,28 (và tương đương) thì lại cho hay, tới thời „tái sinh“, mười hai Tông Đồ sẽ ngồi trên mười hai ngai để xét xử các chi tộc It-ra-en. Câu này cũng xuất hiện trong 1 Kr 6,2t, nhưng mở rộng thêm: „Nào anh em chẳng biết, rằng các thánh sẽ xét xử thế gian sao? … Nào anh em chẳng biết, rằng chúng ta sẽ xét xử các thiên thần sao? Phương chi là những việc đời này!“ (Xem Dn 7,22; Kn 3,8; Kh 3,21). Nơi Gio-an, việc phán xét rốt cuộc diễn ra ngay trong cuộc sống hiện tại, trong lịch sử đời này của chúng ta; nó đã được quyết định cùng với việc tin hay là không tin (3,17t; 9,39; 12,47t). Điều này không hẳn là đã loại bỏ được vấn đề Toà Phán Xét sau cùng, nhưng trái lại nó đưa tới một tương quan mới với Ki-tô học. Đây là vai trò của Đức Ki-tô: „Thiên Chúa không gởi Con của Người xuống trần để xét xử thế gian, nhưng để nhờ người con đó mà thế gian được rỗi“ (3,17). „… Tôi không đến để kết án thế gian, nhưng để cứu rỗi thế gian“ (12,47). „Ai từ chối tôi và không đón nhận lời tôi,

[129] R. Guardini, *Der Herr*, tr. 542-548; các bình luận của Bultmann và Schnackenburg.

thì có quan tòa xét xử người ấy; chính lời tôi đã nói sẽ xét xử người ấy trong ngày sau hết“ (12,48). Ở đây, sự phân biệt giữa việc làm của Đức Ki-tô và hậu quả của Lời Người cho phép một cuộc thanh tẩy chung cuộc nơi Ki-tô học và nơi khái niệm Thiên Chúa. Đức Ki-tô không ra án cho bất cứ ai, chính Người là sự giải thoát, và ai đứng về phía Người, kẻ đó được giải thoát và cứu rỗi. Án phạt không do Người đưa ra, nhưng nó xuất hiện nơi đâu con người bác bỏ Thiên Chúa; nó xuất hiện khi con người ở lì lại trong chính mình. Lời Đức Ki-tô, vốn mở ra ơn cứu độ, cho ta thấy rõ, là chính kẻ hư mất đã tự họ chọn con đường xa tránh ơn cứu độ đó.

Giữa nhiều trình bày khác nhau về Toà Phán Xét trên đây, nếu chịu khó nhìn kĩ, ta sẽ nhận ra một quan điểm cơ bản chung. Qua cái Chết, con người bước vào một thực tại và vào một Sự Thật không còn gì che đậy nữa. Giờ đây họ ngồi vào vị trí đã được Sự Thật dành cho mình. Mọi mặt nạ cuộc đời, mọi trốn tránh đàng sau những chức vụ và những giả tạo không còn nữa. Con người trở về với Sự Thật của mình. Khi các mặt nạ được cái Chết cất đi, Toà Phán Xét xuất hiện. Toà Phán Xét chính là Sự Thật, nó chính là tấm màn che Sự Thật giờ đây đã được kéo lên. Sự Thật này dĩ nhiên không phải là một thực tế mơ hồ. Thiên Chúa là Sự Thật, Sự Thật là Thiên Chúa - một Thiên Chúa có „nhân vị“. Chỉ có Sự Thật nào mang trong mình tính cách của Thiên Chúa, Sự Thật đó mới rốt ráo và có khả năng phán xét. Thiên Chúa là quan toà trong mức độ Người chính là Sự Thật. Nhưng, khi nhập thể làm người, Thiên Chúa là Sự Thật cho con người, và vì thế chính Người trở thành khuôn mẫu cho con người. Như vậy, Thiên Chúa là khuôn mẫu Sự Thật cho con người trong và qua Đức Ki-tô. Chính ở điểm này hình thành nên tư tưởng phán xét cứu độ nơi đức tin ki-tô giáo: Chính Sự Thật phán xét con người đã tới để để cứu thoát họ. Sự Thật này đã tạo cho con người một Sự Thật mới. Là tình yêu, nó tự ngồi vào chỗ của con người và trao cho họ một Sự Thật với bản chất đặc biệt: Sự Thật của kẻ được yêu bởi Sự Thật. Từ tiến trình phát triển tiếp tục của Ki-tô Học về tư tưởng Toà Phán Xét, một phát triển nhất thiết bắt nguồn từ sự nối kết giữa niềm tin vào Thiên Chúa và lòng tuyên tín vào Đức Ki-tô trong Giáo Hội cổ thời, giờ đây tư tưởng nền tảng này lại được phát huy thêm nhiều ý nghĩa khác nữa, mà chúng ta đã đọc được nơi những chứng từ tân ước trên đây. Lằn ranh cánh chung, nếu có, không chỉ được vượt qua khi chết, song nó đã được vượt qua trong hành vi đức tin. Những gì chúng ta suy tư nơi Thần Học Sự Chết giờ đây lại mang một giá trị mới trong liên quan với vấn đề Toà Phán Xét. Lằn ranh thật sự giữa Sống và Chết, có thể nói, hẳn không nằm nơi cái Chết sinh học, nhưng nằm giữa sự chấp nhận hay không chấp nhận đồng hành với Đấng trao ban sự sống. Ở đây hoàn toàn không cần đặt ra câu hỏi, liệu những kẻ không nghe được Lời của Đức Ki-tô, mà không do lỗi của họ, có được kể như cũng ở trong tình trạng đồng hành hay không? Như vậy thì rốt cuộc chính con

người tự phán xét lấy mình: Đức Ki-tô không chúc dữ ai hết, chỉ con người tự đóng cửa trước ơn cứu độ mà thôi. Và cuối cùng chúng ta cũng phải nhớ rằng, Đức Ki-tô không hiện diện đơn độc một mình; tất cả ý nghĩa cuộc sống tại thế của Người là để xây dựng một thân thể, để làm cho thân thể đó „viên mãn“. Thân thể đó thuộc về Người. Vì thế, gặp gỡ Đức Ki-tô là gặp gỡ những kẻ đi theo Người, là gặp gỡ với thân thể của Người. Vì thế, vận mạng và Sự Thật của chúng ta - vận mạng và sự thật trong ý nghĩa thần học và ki-tô học - tuỳ thuộc vào liên hệ của chúng ta với thân xác của Người và vào những chi thể khổ đau của Người, và đấy là ý nghĩa của „các thánh“ làm „quan toà“. Khi suy tư về Sống Lại vào ngày sau hết (Ch. 6; *Sống lại vào ngày sau hết“ nghĩa là gì*), chúng ta đã nhận ra rằng, cái nhìn trên đây cũng giải thích cho mối liên hệ giữa Toà Phán Xét cá nhân với Toà Phán Xét chung: Mặc dù cái Chết ấn định Sự Thật chung cuộc cho một cá nhân, nhưng sẽ có một cái gì mới diễn ra, sau khi thế giới không còn khổ đau vì lầm lỗi nữa, sau khi, có thể nói, mọi hành vi của cá nhân đã được rút hậu quả, sau khi vị trí của cá nhân đó trong toàn thể đã được xác định rõ ràng. Như vậy, đối với mỗi cá nhân, sự kết thúc của toàn thể chẳng phải là một cái gì đó hoàn toàn hời hợt bên ngoài, song trái lại nó là một thực tế đụng tới chỗ thâm sâu nhất của họ.

Cuối cùng, ở đây ta cũng phải suy nghĩ tới cái „giả thiết về sự quyết định cuối cùng“, thoạt tiên do Glorieux đưa ra sau đó được L. Boros khai triển một cách tuyệt hay. Boros diễn tả nó như sau: „Cái Chết mở ra cho con người cơ hội thực hiện hành vi hoàn toàn mang tính cách cá nhân đầu tiên của mình. Vì thế, đây là chỗ hay nhất cho việc ý thức, cho tự do, cho việc gặp gỡ Thiên Chúa và việc quyết định về đời đời“[130]. Động lực chính trong việc hình thành giả thiết này có lẽ là do cảm nghĩ cho rằng, cái tự do thiếu trọn vẹn của con người - vốn bị bủa vây bởi nhiều áp lực hoàn cảnh trong cuộc sống trần thế - quá đỗi mỏng manh và giới hạn, nên chỉ nó không thể cam nổi sức nặng của một vận mệnh mang tính đời đời và bất khứ hồi. Quả thật, khởi điểm để Glorieux dò dẫm lần tới suy nghĩ đó là câu sau đây của Johannes Damascenus, được Tô-ma Aquino ghi lại nơi nhiều chỗ quan trọng trong tác phẩm của ngài: „Cái Chết đối với con người cũng giống như sự sa ngã nơi các thiên thần“. Chỗ này, xem ra Tô-ma muốn nối cái Chết của con người với hoàn cảnh phải quyết định của thiên thần [131]. Ở đây, ta nhìn ra được hậu ý này: thật ra chỉ cần tự do của một thiên thần mà thôi cũng đủ lãnh trách nhiệm cho một vận mạng đời đời. Nhưng chỗ này cũng là điểm yếu của luận đề: Người ta rốt cuộc muốn biến con người thành một thiên thần và lặng lẽ phủ nhận cái *conditio humana* - thân phận đặc thù của họ. Bên cạnh chỉ trích này, còn phải thêm hai nhược điểm nữa: thiếu các bằng chứng thực nghiệm và thiếu một truyền

[130] L. Boros, *Mysterium mortis…* Olten-Fribourg, 1962, 1971 (tái bản lần thứ 9), tr. 9.
[131] Xem L. Boros, *sđd.,* tr. 181.

thống thần học thuyết phục. Nhưng tất cả rõ ràng cũng không trả lời được cho nỗi thao thức nóng bỏng ẩn chứa đàng sau những suy tư kia. Phải chăng, trước một phán xét mang tính cách đời đời, quả thật cần phải có một tự do khác? Dù thế nào chăng nữa ta cũng phải công nhận là quan điểm truyền thống trên đây quá nghiêng về chuyện giải quyết từng chi tiết. Sự Thật của con người, một Sự Thật trở thành chung cuộc nơi Toà Phán Xét, là thứ Sự Thật đã trở thành định hướng căn bản cho toàn cuộc sống và mọi nẻo đường đời của họ. Nhưng trong toàn bộ những quyết định xây dựng nên cuộc sống đó, đâu là định hướng cuối cùng của họ? Dù loay hoay trong nhiều ngã rẽ, phải chăng con người vẫn còn một dò dẫm cuối cùng để sẵn sàng tìm về? Hay tự đáy lòng, họ đã quyết định từ chối con đường trở về rồi? Điều này, chỉ có Thiên Chúa mới phán quyết được mà thôi. Thiên Chúa là đấng biết rõ hơn ta về những hạn chế tự do của chúng ta. Nhưng cũng chính Người biết được ơn gọi và những khả thể của con người. Vì thấu hiểu được những hạn chế của con người, nên vốn chính là Sự Thật, Người trở thành sự giải thoát, mà vẫn không để mất phẩm giá của Sự Thật.

Lượng giá thần học

Đối với thế giới ngày nay, những trình bày về Hi Vọng ki-tô giáo trên đây còn có chút gì quan trọng nữa hay không? Câu hỏi này càng trở nên khẩn thiết, khi lịch sử của chúng ta ngày nay không còn đơn giản là một thực tại vốn có một hướng đi hoàn toàn độc lập nữa. Ngày nay, xem ra người ta đã có thể lèo lái được lịch sử. Chính chúng ta là chủ thể sai khiến lịch sử. Lịch sử không còn do Thiên Chúa định đặt hay bị lệ thuộc vào một vận mệnh nào đó nữa, nhưng nó hoàn toàn là kết quả của lí trí hoạch định đầy quyền năng của con người ngự trị trên trái đất. Thay vì thiên mệnh, giờ đây là hoạch định. Và điều này càng đúng, khi lịch sử giờ đây đã trở thành đúng là lịch sử-thế giới, trong đó mọi lịch sử thành phần đều quy vào một vận mệnh duy nhất và bất khả phân của nhân loại, một nhân loại phải hoàn toàn chịu trách nhiệm cho chính mình. Trước đây, người ta xem mọi vận hành là sản phẩm của những quyền lực bên trên, và người ta hi vọng trông chờ cũng như âu lo chờ đợi ơn mưa móc của những quyền lực đó. Nay thì những thái độ như thế bị đánh giá là dị hợm, nguy hiểm và vô trách nhiệm. Chỉ còn lại một thái độ duy nhất đúng đắn nữa mà thôi, đó là chuyển hi vọng của đức tin sang một chiến lược hi vọng chắc ăn hơn thông qua những tính toán cẩn thận, như chủ nghĩa mác-xít dạy.

Ở đây, trong thực tế, ta phải phân biệt thật rõ. Xưa nay vẫn luôn có một phạm vi, trong đó con người phải lãnh trách nhiệm cho lịch sử của mình. Phạm vi

này càng lớn ra trong thời tân tiến hiện đại, theo nhịp mở rộng của thế giới và nhịp gia tăng kiến thức cũng như quyền lực của con người. Chữ „làm“ trong câu „Ai không muốn làm thì cũng không nên ăn“ (2 Tx 3,10) giờ đây phải được thế bằng từ „lao động“ theo nghĩa của thời đại kĩ thuật ngày nay. Đức tin không thay thế lí trí, nhưng nó khiêu khích lí trí. Nhưng khi đẩy việc hoạch định cho hiện tại và tương lai lên tầm quan trọng đến độ là nó sẽ mang lại cứu độ cho thế giới, thì đây quả là một lạm dụng lí trí và làm nhạt nhoà nó. Điều này đúng trên hai mặt. Chỉ với kiến thức kĩ thuật mà thôi, ta không bao giờ có thể hoạch định được hiện tại và tương lai cho con người, bởi vì kiến thức này tự nó không mang một mục đích nào cả, mà chỉ cung cấp những khả thể mà thôi. Phương pháp kĩ thuật hoàn toàn không đá động gì tới các giá trị nhân văn. Hoạch định kĩ thuật phải được định hướng bởi các giá trị mà chính nó không thể cung cấp. Con người sẽ trở thành vật mua bán, nếu mọi chuyện đều được kế hoạch hoá. Con người không chỉ sống bằng cơm bánh. Áp dụng vào hoàn cảnh của chúng ta, điều này có nghĩa: Con người không chỉ sống bằng kiến thức hoạch định mà thôi, nhưng trước hết và trên hết bằng cái ý nghĩa, mà họ nhận được từ một lối cảm nhận khác.

Bên cạnh giới hạn của kiến thức hoạch định này còn có một giới hạn thứ hai: Tương lai do thế hệ này hoạch định không bao giờ có thể thay thế được các dự án và kiến thức của thế hệ tiếp nối. Hoạch định này không thể vượt quá xa ra ngoài những gì các nhà hoạch định nhận thức được trong hiện tại. Hoạch định này chỉ có thể vươn tới cái tiếp đó và gần đó, chứ không thể vươn được tới cái thật xa. Quyền lực con người chỉ tới thế.

Cả hai điểm trên đây nói lên giới hạn của những khả năng thực hiện. Cho tới lúc này, chúng ta chỉ mới nói bóng gió về lí do sâu xa của giới hạn đó. Để hiểu nó, nhất thiết phải nhìn qua các động lực lịch sử của những chiến lược hi vọng ngày nay. Là vì ước vọng có được một thế giới hoàn toàn công bằng chẳng phải là sản phẩm của tư duy kĩ thuật, nhưng nó có gốc rễ nơi tư duy của Do-thái giáo và Ki-tô giáo. Với quan niệm vòng luân hồi vô hạn hay được giải thoát vào niết bàn, các nền văn hoá khác chỉ đưa ra cách làm sao để kháng cự lại nỗi thất vọng trước sự có mặt của đau khổ và bất công trong mọi thời. Có thể tư tưởng về một sự cứu độ chung cuộc trong tương lai không hẳn là sản phẩm thuần tuý của Do-thái giáo và Ki-tô giáo, nhưng hai tôn giáo này đã phát biểu nó mạnh mẽ và thôi thúc nhất. Sự nhấn mạnh về đời này, được phản ảnh nơi Cựu Ước, đã khiến Ki-tô hữu cổ thời lấy thuyết Ngàn Năm [132] để tăng cường niềm hi vọng siêu việt của họ về một Vương Quốc Thiên Chúa. Câu hỏi, làm sao để thực hiện những lời hứa đó ra trong trần gian, đã khiến Gio-a-kim ở Fiore (khoảng 1130-1202) bên phương Tây thao thức không nguôi. Gio-a-kim xác tín rằng, để tư tưởng của Thiên Chúa về tạo vật

[132] Xem Kh 20; đặc biệt đọc các giáo phụ Justinus, *Dial.*, 80,1t và Ireneus *Adv. Haer.*, V 31tt.

con người của mình có được ý nghĩa, thì tư tưởng này cũng phải được thể hiện trên trái đất. Và khi nhìn vào thời gian của Giáo Hội từ thời các tông đồ cho tới lúc đó, ngài thấy đây chưa phải là hình thái thời gian đúng đắn của sự cứu độ. Dựa theo giáo lí ba ngôi, Gio-a-kim đã thay thế các thời kì lịch sử cũ vốn dựa trên mô hình một tuần lễ bảy ngày thành ra ba lần bảy thời kì lịch sử; và như vậy, ngài cho rằng, mình có thể tính ra được tuần lễ thứ ba của lịch sử, tức là Thời của Chúa Thánh Thần. Vì nghĩ rằng Thời này đã tới gần, ngài bắt tay dồn sức vào công việc tính toán và lập dòng để thử thực hiện nó. Như ta đã thấy, trong thế giới do-thái thời Cựu Ước vốn có những kế hoạch vừa trộn lẫn những tính toán duy lí vừa với những mục tiên siêu nhiên, thì giờ đây, từ những giấc mơ linh thiêng của Gio-a-kim đã nẩy sinh ra những áp dụng thực tế vào lịch sử chính trị ở Âu châu: Đó là thứ chủ trương cứu độ theo kế hoạch. Khả năng hoạch định càng lớn quyền và tôn giáo càng bất lực bao nhiêu, chủ trương cứu độ theo kế hoạch càng làm cho đầu óc con người mê say bấy nhiêu, trong lúc đó, những khát vọng và hi vọng tôn giáo vẫn không ngừng nung nấu tâm can họ. Biện chứng lịch sử của Hegel và khả năng kế hoạch hoá lịch sử của Marx là khuôn đúc cuối cùng của những bắt đầu từ Gio-a-kim đó. Nền tảng của các mục tiêu cứu độ nơi chủ nghĩa Marx, những tiêu đích vốn làm mê mẩn bao nhiêu đầu óc, dựa trên một hợp đề què quặt giữa tôn giáo và lí trí. Sở dĩ như thế là vì giờ đây việc kết hoạch hoá đã được áp dụng cho những mục tiêu không cân xứng với nó; thành ra cả mục tiêu lẫn kế hoạch đều sai.

Với những nỗ lực tìm hiểu đúng đắn gia sản kinh thánh, Giáo Hội thời cổ đã từng bước bác bỏ thuyết Ngàn Năm. Trong thế kỉ 13 và đầu 14 có đầy dẫy những cuộc chống báng nhau chung quanh thuyết của Gio-a-kim, và cuối cùng nó cũng đã bị loại hẳn. Các Thần Học Giải Phóng ngày nay cũng là một thứ con đẻ của thuyết Hi Vọng viễn vông đó. Thuyết Ngàn Năm có thể giúp ta tạo lập tình trạng quang lâm một cách cụ thể, thế tại sao nó lại bị loại bỏ? Nó bị phủ nhận, là vì Giáo Hội không chấp nhận việc lịch sử tự nó đạt được hay có thể tiến tới tình trạng viên mãn. Như vậy, trong niềm hi vọng ki-tô giáo chẳng có ý niệm nào cả về một sự viên mãn nội tại của lịch sử, song trái lại Ki-tô hữu tin rằng, thế giới tự nó không thể nào có được sự thành toàn. Những yếu tố khác nhau trong Kinh Thánh nói về chuyện Tận Thế đều cho thấy một điểm chung, đó là không thể nào có được sự cứu độ chung cuộc nơi lịch sử. Về mặt lí luận, quan điểm này hoàn toàn hợp lí. Là vì nếu lịch sử sẽ mang tới ơn cứu độ chung cuộc, thì con người chẳng còn lối ra hoặc chẳng còn chút tự do nào nữa, kể cả tự do để sai phạm. Rốt cuộc, quan điểm đó cho thấy một đảo lộn nhân học sâu xa: Sự cứu độ của con người như vậy không còn xuất phát từ giá trị đạo đức hay từ nền tảng nhân cách đạo đức của họ nữa, mà xuất phát từ những cơ cấu có thể hoạch định được trước, nghĩa là hoàn toàn bỏ qua yếu tố con người. Như vậy, toàn bộ các giá trị đỡ nâng thế giới

bị đảo lộn. Một sự cứu độ đến từ kế hoạch cũng là một cứu độ của trại tập trung, và như thế hết còn tính nhân đạo.

Tin vào cuộc tái lâm của Đức Ki-tô, trước hết, có nghĩa là phủ nhận khả năng viên mãn của thế giới trong dòng lịch sử, và nhờ đó giúp con người tránh được tình trạng mất nhân tính bởi chính mình. Dĩ nhiên, nếu chỉ dừng lại nơi thái độ phủ nhận tiêu cực đó (xem ra cũng hợp lí) mà thôi, thì ngao ngán thất vọng sẽ là tiếng nói quyết định cuối cùng. Nhưng trái lại, tin vào tái lâm của Đức Ki-tô sẽ cho ta niềm xác tín, là thế giới rồi sẽ viên mãn, nhưng viên mãn này không đến từ các kế hoạch của Lí Trí, nhưng từ một Tình Yêu không thể phá vỡ, một Tình Yêu đã chiến thắng qua Đức Ki-tô phục sinh. Tin vào tái lâm của Đức Ki-tô là tin rằng, cuối cùng thì quan toà xét xử sẽ là Sự Thật và Tình Yêu sẽ là kẻ chiến thắng, nhưng chỉ với bằng cách vượt qua lịch sử hiện tại, một cuộc vượt qua mà rốt cuộc cũng do chính lịch sử này kêu gọi. Lịch sử chỉ có được sự viên mãn bên ngoài chính nó. Nếu ta chấp nhận điều này và nếu ta biết vượt qua lịch sử đang sống, thì lúc đó lịch sử sẽ mở ra để bước vào viên mãn. Lúc đó Lí Trí sẽ có được chỗ của nó và nhận được nhiệm vụ tác động phù hợp với vai trò của nó. Và lúc đó Hi Vọng cũng giữ được chỗ của nó, mà không bị các phòng thí nghiệm làm mất đi bản chất đích thực. Thế giới được cứu độ, khi nó biết vượt qua khỏi nó. Đức Ki-tô phục sinh là bảo chứng chắc chắn để sự vượt qua này không rơi vào hư không, một cuộc vượt qua vốn mang lại ý nghĩa cho thế giới. Như vậy, Người là bảo chứng giúp ta sống lịch sử một cách tích cực và giúp cho hành động lí trí vốn nghèo nàn và hạn chế của ta có được ý nghĩa. Do đó, „kẻ chống Ki-tô“ có nghĩa là sự cố chấp tuyệt đối của lịch sử với những lí lẽ của riêng nó, đó là cái phản đề chống lại điều mà Khải Huyền 1,7 nói rằng, rốt cuộc mọi con mắt sẽ nhìn vào *cạnh sườn mở.*

Chương 7
Địa Ngục, Luyện Ngục, Trời

Địa Ngục

Không thể nào phủ nhận được điều này: Tư tưởng về hình phạt đời đời đã hình thành một cách rõ rệt nơi Do-thái giáo trong hai thế kỉ cuối trước công nguyên [133], và nó đã đi vào trong giáo huấn của Đức Giê-su (Mt 25,41; 5,29 tương đương; 13,42.50; 22,13; 18,8 tương đương; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28) và vào trong các văn bản của các Tông Đồ (2 Tx 1,9; 2 Tx 2,10; 1 Tx 5,3; Rm 9,22; Pl 3,19; 1 Cr 1,18; 2 Cr 2,15; 4,3; 1 Tm 6,9; Kh 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). Như vậy, tín lí về hình phạt đời đời có một nền tảng vững, khi người ta nói tới sự có mặt của Hoả Ngục [134] và các hình phạt của nó mang tính cách đời đời [135].

Đã hẳn, việc thu nhận một giáo lí vốn rất mâu thuẫn với những quan niệm của chúng ta về Thiên Chúa và con người đã không dễ dàng gì. Chính Ô-ri-gê-nê là người (dựa theo các bản văn rời rạc do Giu-ti-nô và Nguỵ Lê-ôn-ti-nô ghi lại) thoạt tiên đã diễn tả tư tưởng đó trong một nỗ lực lớn của ngài trình bày Ki-tô Giáo một cách có hệ thống, nhưng rốt cuộc, vì tính cách hợp lí của một Thiên Chúa gắn bó với lịch sử, ngài đã phải đi đến kết luận về một cuộc hoà giải của toàn thể (nghĩa là rốt cuộc tất cả rồi cũng sẽ được cứu độ. Người dịch). Dĩ nhiên, ngài đã muốn trình bày điều này trong ngoặc kép, nghĩa là dưới hình thức một giả thiết. Ngài chỉ muốn đưa ra một cái nhìn toàn bộ, chứ không nhất thiết tái tạo lại chính cái thực tại đó. Khi trình bày điều này, ngài coi chỉ Thiên Chúa mới là thực tại, mới là thực, còn Sự Dữ là không, là hư vô. Nhưng về sau, ngài lại nghiệm ra tính thực tại sâu xa của Sự Dữ, cái Sự Dữ có thể tạo đau khổ cho Thiên Chúa và ngay cả có thể giết chết Người. Nhưng đồng thời, ngài vẫn hoàn toàn không để mất hi vọng; ngài tin rằng, nhờ sự đau khổ đó của Thiên Chúa mà thực tế Sự Dữ đã được chấp nhận, chuyển hoá và mất đi tính chung cuộc của nó. Một loạt nhân vật lớn khác thời các giáo phụ đã đi theo quan điểm của ngài: Grê-gô-ri-ô ở

[133] *LThK V*, tr. 445 t.
[134] DS 72, 76, 801, 858, 1351
[135] DS 411

Nyssa, Đi-đi-mô, Đi-ô-đô-ri-ô ở Tarsus, Tê-ô-đô-ri-ô ở Mopsuestia, Ê-va-ri-ô Pôn-xi-ô, đôi lúc cả Hê-rô-ni-mô nữa. Nhưng truyền thống chung của Giáo Hội lại đi một con đường khác. Giáo Hội phải công nhận rằng, cuộc hoà giải toàn thể hẳn sẽ xẩy ra như là hệ quả của hệ thống, nhưng hoà giải này không có nền tảng phúc âm.

Dù vậy, tư tưởng của Ô-ri-gê-nê vẫn âm thầm vang vọng mãi nhiều thế kỉ sau, dưới nhiều hình thái biến đổi, chẳng hạn như giáo thuyết về lòng nhân từ của Thiên Chúa. Theo thuyết này, con người hoặc sẽ hoàn toàn thoát được mọi hình phạt đời đời, hoặc sẽ vì lòng nhân của Chúa chỉ bị một hình phạt giảm khinh nào đó tuỳ theo công đức họ của họ trong cuộc sống.

Như vậy, còn lại gì từ các tư tưởng trên đây? Điều còn lại trước hết là Thiên Chúa tuyệt đối tôn trọng tự do của thụ tạo của Người. Con người có thể được ban tặng tình yêu, để nhờ đó vượt thắng được những thiếu sót của thân phận mình. Họ không buộc phải „tạo ra“ tiếng Vâng trước tình yêu này; trái lại, chính tình yêu tự nó đã gợi lên tiếng Vâng đó. Nhưng trước sau, con người vẫn có tự do để chối từ tiếng Vâng này. Đây là điểm khác biệt giữa giấc mơ đẹp của *Bồ-tát* (Chương 6; „*Sống lại vào ngày sau hết“ nghĩa là gì*) và sự thực hiện giấc mơ đó: Đức Ki-tô, vị *Bồ-tát* đích thực, bước vào Hoả Ngục để cứu sạch tất cả những ai trong đó bằng đau khổ của Người. Nhưng Người không cư xử với con người như là những kẻ thiếu trưởng thành, không đủ khả năng trách nhiệm về chính vận mạng họ; trái lại, con người hoàn toàn có tự do để chọn Trời hoặc chọn luận phạt đời đời cho mình. Điểm đặc thù ở đây là Ki-tô Giáo xác tín vào chiều kích cao cả của con người. Cuộc sống con người là chuyện tối hệ trọng. Chẳng phải mọi thứ đều được tái tạo bởi mưu mô suy nghĩ trong một giây phút nào đó trong chương trình tạo dựng của Thiên Chúa. Có những cái bất khả hồi, mà cũng có cả những sự tiêu diệt không cách nào hàn gắn lại được nữa - Ki-tô hữu phải sống điều tối hệ trọng này và phải ý thức về nó trong đời sống. Tầm mức hệ trọng của cuộc sống và của hành vi con người phản ảnh cụ thể qua thập giá của Đức Ki-tô. Thập giá soi sáng cho đề tài chúng ta bằng hai cách khác nhau. Thiên Chúa đau khổ và chết. Đối với Người, Sự Dữ chẳng phải là điều không có. Đối với Người vốn là Tình Yêu thì hận thù chẳng phải là cái không. Người không chiến thắng Sự Dữ bằng biện chứng của lí trí phổ quát, để có thể biến mọi cái không thành có. Người không chiến thắng nó bằng một cuộc khổ nạn tưởng tượng, mà bằng một Thứ Sáu Tuần Thánh hoàn toàn cụ thể. Chính Người đi vào tự do của những kẻ tội lỗi và trả giá nó cao hơn bằng tự do của tình yêu chấp nhận bước xuống đáy vực của Người. Nhưng, nếu ở đây tính cách thực tế của Sự Dữ và của các hậu quả của nó trở nên nhất mực rõ ràng, thì ta phải tự hỏi, phải chăng trong đó cũng có một câu trả lời rõ ràng của Thiên Chúa, câu trả lời có thể biến tự do thành tự do cho chính mình? Câu trả lời này bị che phủ bởi bóng tối Schéol nơi Đức Giê-su bước xuống và bởi đêm đen

đau khổ của tâm hồn Người, ở đó không một ánh mắt con người nào có thể soi thấu – may ra trừ khi họ đang cùng bước đi trong đêm tối với đức tin đau khổ của mình.

Như thế, trong lịch sử các thánh, đặc biệt ở những thế kỉ về sau này, nơi Gio-an Thánh Giá, nơi lòng đạo của Dòng Kín và nhất là nơi Tê-rê-xa ở Lisieux, chữ „Hoả Ngục“ đã có một nội dung và hình thức hoàn toàn mới. Đối với các ngài, chữ này không hẳn là một đe doạ dùng để đổ lên đầu kẻ khác, mà đúng hơn là lời yêu cầu hiệp thông với Đức Giê-su để chấp nhận khổ đau của đêm đen đức tin, là vì hiệp thông với Đức Giê-su cũng đồng thời có nghĩa là cùng với Người bước xuống vũng tối Schéol. Đó là lời mời gọi các ngài hãy tiến gần về ánh sáng của Thiên Chúa, bằng cách chia sẻ bóng đêm của Chúa và phục vụ cho sự cứu rỗi mọi người, bằng cách nhường lại sự cứu rỗi của mình cho kẻ khác. Nội dung mới này hoàn toàn không loại hẳn thực tế kinh sợ ra khỏi „Hoả Ngục“. Thực tế này quá hiện thực, nó đã ngấm vào trong chính hiện hữu của nó. Chỉ còn một Hi Vọng có thể chống lại thực tế này, đó là chấp nhận chia sẻ đau khổ và đêm đen của Đấng đã đến để dùng khổ đau mình biến cải mọi đêm đen của ta. Hi Vọng không đến từ cái lô-gíc lạnh lùng của hệ thống, không đến từ sự coi thường con người, nhưng đến từ việc đứng về phía Đức Giê-su Ki-tô để hi sinh ngây thơ và vượt qua thực tế. Nhưng một Hi Vọng như thế không trở thành một tự khẳng định; nó đặt lời khẩn cầu của mình trong tay Thiên Chúa và để cho Người quyết định. Như thế, tín lí có được chiều kích đích thực của nó và tư tưởng Nhân Ái, vốn đồng hành suốt chiều dài lịch sử dưới hình thức này hay hình thức khác với tín lí, không trở thành lí thuyết, nhưng đã trở thành lời kinh của một đức tin biết đau khổ và hi vọng.

Luyện Ngục

Vấn đề các dữ kiện lịch sử

Tín lí công giáo về Luyện Ngục có được chiều kích rốt ráo của nó qua hai Công Đồng thời trung cổ nhắm đến việc kết hợp với Giáo Hội Phương Đông. Nó lại được Công Đồng Trento một lần nữa trình bày một cách tóm tắt, khi Giáo Hội phải đối diện với các phong trào cải cách tin lành. Những khẳng định này cũng đã cho thấy mối liên hệ lịch sử và vấn đề đại kết của nó rồi. Ở chương 5 chúng ta đã thấy, Tân Ước đã để ngỏ câu hỏi về „tình trạng chuyển tiếp“ giữa lúc Chết và

Sống Lại trong ngày sau hết. Và điểm này đã lần hồi có được sáng tỏ cùng với sự phát triển của khoa Nhân Học ki-tô giáo và với vị trí của nó trong Ki-tô Học. Giáo lí về Luyện Ngục đã hình thành trong tiến trình phát triển đó. Trong giáo lí này Giáo Hội đã giữ lại một ít tư tưởng về „tình trạng chuyển tiếp“: Cả cho dù quyết định cuộc đời đã chấm dứt và trở nên bất di dịch vào giây phút chết [136], điều này cũng không hẳn có nghĩa là con người đã đạt tới số phận quyết định của mình vào giây phút đó. Quyết định nền tảng của một người có thể bị khoả lấp bởi những quyết định phụ và nó chỉ phải được bạch hoá sau đó. „Tình trạng chuyển tiếp“ này truyền thống tây phương gọi là „Luyện Ngục“. Nhưng Giáo Hội bên Đông không đi theo con đường đã dẫn thần học phương Tây đi đến những chi tiết chính xác về số phận đời sau của con người. Bên Đông dừng lại nơi quan điểm về tình trạng chuyển tiếp của Gio-an Kri-sô-tô-mô († 407). Vì thế, trong Công Đồng hợp nhất ở Lyon (1274) và Ferrare-Florenz (Sắc chỉ hợp nhất cho người Hi-lạp 6.7.1439) giáo lí Luyện Ngục trở thành điểm bàn cãi. Sự khác biệt ở đây dĩ nhiên khác với mâu thuẫn xảy ra hơn 100 năm sau ở Công Đồng Trento giữa Công Giáo và Tin Lành. Giáo hội đông phương không chấp nhận giáo lí về hình phạt và sự hoà giải trong đời sau; nhưng họ vẫn có chung niềm tin với Giáo Hội tây phương về việc cầu nguyện cho người chết, thể hiện qua kinh nguyện, bố thí, làm việc lành và đặc biệt qua việc dâng thánh lễ cho người qua đời [137]. Những người tin lành, trái lại, coi cái Chết của Đức Ki-tô là sự giao hoà tối thượng [138], nên chẳng cần gì những thứ trên, nhất là „thánh lễ cầu hồn“. Lại nữa, dựa vào giáo huấn Công Chính Hoá, họ cho rằng, không thể có sự ăn năn hay giao hoà đời sau.

Trước khi tìm hiểu những điều kiện lịch sử và từ đó thử giải thích vấn đề, cần phải trình bày ngắn gọn về nội dung giáo huấn đã được Giáo Hội công giáo đưa ra trước ba Công Đồng trên đây. Trước hết cần phải hiểu rằng, từ „Luyện Ngục“ (tiếng Đức „Fegefeuer“: Lửa luyện tội) lúc đó không có trong các văn bản chính thức của Giáo Hội. Các bản văn giáo huấn tránh dùng từ gợi hình „lửa“, mà chỉ nói về những hình phạt thanh tẩy (poenae purgatoriae seu catharteriae)[139] hoặc về một „(nơi) thanh tẩy“ [140] (tiếng La-tinh chỉ có từ Purgatorium, thiếu chữ „nơi“, nhưng đọc lên thì vẫn hiểu có nghĩa là *in purgatorio* – nơi thanh tẩy). Ba Công Đồng trên đây đã làm nhiệm vụ „đọc lại“ cùng một bản văn, nhưng mỗi lần lại diễn tả nó ra một cách đơn giản và chính xác hơn. Vì thế, phát biểu của Công Đồng Trento có nội dung gọn nhất: „Được soi sáng bởi Chúa Thánh Thần, múc lấy từ Kinh Thánh và từ Truyền Thống của các giáo phụ, Giáo Hội công giáo đã

[136] DS 1000, xem chương 5 III.
[137] J.N. Karmiris, *„Abriß der dogmatischen Lehre…“*, tr. 116 t)
[138] So sánh Confessiones Augustana, XXIV.
[139] DS 856; ss. 1304.
[140] DS 1580 và 1820.

truyền dạy qua các Công Đồng Thánh, sau cùng qua lần họp chung này: Có một „nơi thanh tẩy“ (Purgatorium), và những linh hồn bị giam cầm nơi đó nhận được sự giúp đỡ qua các lời cầu của tín hữu, nhất là qua của lễ đẹp lòng Thiên Chúa trên bàn thờ“[141]. CĐ Trento còn ghi thêm một lời cảnh cáo cấp bách gởi tới các giám mục, để họ quyết tâm chống lại những lời lẽ quá khôn khéo, óc hiếu kì vô bổ và sự mê tín dị đoan: Hãy thu thập các phản ứng của Cải Cách chống lại những thực hành (không đúng) và những lạm dụng đang xảy ra để nhất quyết đem ra sửa đổi; trái lại, phải chống lại việc họ phủ nhận các giáo huấn đã bị vẫn đục bởi những lạm dụng và việc họ phủ nhận các hành vi liên quan tới giáo huấn nơi tín hữu.

Cũng như nơi trường hợp „tình trạng chuyển tiếp“, những gốc rễ đầu tiên của giáo huấn „Luyện Ngục“ nằm nơi Do-thái giáo cổ thời: 2 Mcb 12,32-46 (thế kỉ thứ 1 trước công nguyên) cho hay, người ta tìm thấy bùa ngãi ngoại giáo nơi những người lính Do-thái tử trận. Cái chết của họ do đó bị coi là một hình phạt vì đã lỗi phạm lề luật. Tường thuật cũng cho biết, người ta đã dâng lễ cho những người tử trận đó để cầu xin Thiên Chúa „xoá hết tội cho họ“. Sau đó, sẽ còn có một lễ hi sinh đền tội ở Giê-ru-sa-lem nữa. Tác giả sách Ma-ca-bê khen những việc làm này là cách biểu lộ niềm tin vào sự Sống Lại của người chết. Tác giả không cho biết gì thêm về hiệu quả thanh tẩy của lời cầu nguyện cũng như về cái gọi là „tình trạng chuyển tiếp“ nơi những người chết phạm tội. Nguỵ thư *Cuộc Đời A-đam Và E-va* (thế kỉ 1 sau công nguyên) nói rõ hơn. Sách tường thuật việc tang chế của Seth về cái chết của A-đam và về lòng từ bi của Thiên Chúa, được Mi-ca-e công bố như sau: „Hãy đứng dậy từ thân xác của cha ngươi, hãy tới đây với ta và nhìn xem điều Thiên Chúa lệnh truyền trên nó. Nó là thụ tạo của Người, nên Người đã thương xót nó“. Nhưng trong thương xót này bao hàm một án phạt: „Và Seth đã thấy Thiên Chúa nâng A-đam trong hai cánh tay giang rộng của Người như thế nào, Người trao A-đam lại cho Mi-ca-e và nói: Nó sẽ ở trong tay ngươi cho mãi tới ngày hội, và chịu án phạt cho tới những năm cuối cùng, lúc đó ta sẽ biến đau thương của nó thành niềm vui. Và rồi nó sẽ ngồi trên ngai của kẻ đã đặt nó lên đôi chân“ (Chương 47). Trong các tài liệu do Strack-Billerbeck đưa ra, một vài phần có niên đại đầu thế kỉ thứ 2 sau công nguyên [142], ta thấy có sự mô tả rõ ràng về một tình trạng chuyển tiếp như là Luyện Ngục, nơi đó các linh hồn đau đớn ăn năn để chuẩn bị ơn cứu độ sau hết. Cả điểm này, cũng như nhiều quan niệm khác về đời sau của Do-thái giáo, cũng có dây mơ rễ má chặt chẽ với các phong trào đạo đức của người Hi-lạp và Rô-ma đương thời vốn tin rằng, có thể

[141] DS 1820.
[142] IV, 2; 1044-1047; 1050-1056; 1101t.

giúp người chết được rỗi bằng lời cầu nguyện [143]. Như thế, giữa Do-thái giáo và Ki-tô Giáo cổ thời cũng chẳng có lằn ranh phân cách rõ ràng, cả hai cùng có một truyền thống tiếp nối chung.

Ta hãy tạm bỏ qua việc đi tìm các dấu vết Luyện Ngục trong Tân Ước, để trước hết tìm hiểu những bước đường hình thành của Truyền Thống trong các Giáo hội phía Đông và phía Tây. Truyền Thống khởi đi từ thế kỉ thứ 2 với hai khuôn mặt tiêu biểu lớn, Tec-tu-li-a-nô († sau 220) bên Tây và Clê-men-tô ở Alexandria († trước 215) bên Đông. Tec-tu-li-a-nô đi vào lịch sử Luyện Ngục đặc biệt qua câu truyện được coi là do ngài viết hoặc rất gần gũi với ngài tường thuật về cuộc khổ nạn của thánh Pẹc-pê-tu-a. Trong giấc mơ, Pẹc-pê-tu-a nhìn thấy em trai mình, chết yểu vì bệnh ung thư, thân mình bẩn thỉu vì các vết ung nhọt và mặt mày tái mét. Em đang bị thiêu đốt vì cơn khát; bồn nước bên cạnh cao quá, nên em không thể với tới uống được. Pẹc-pê-tu-a hiểu ra thông điệp của giấc mơ: Chị cầu nguyện ngày đêm cho đứa em bất hạnh. Và trong một thị kiến tiếp, chị thấy em giờ đây ăn mặc sạch sẽ, lành hết các vết thương, có thể với tới bồn nước giải khát dễ dàng và đang nô đùa vui chơi. Về bản văn trên đây, ta có thể nói như A. Stuiber rằng, câu truyện phản ảnh quan niệm của người xưa về số phận bất hạnh của những người chết trẻ, nhưng nó chẳng có liên hệ gì cả với giáo huấn Luyện Ngục, bởi vì đứa trẻ đó không chết vì tội lỗi và vì thế bất hạnh của em cũng không thể được xem là hình phạt hay cơn đau thống hối [144]. Nhưng ta phải tự hỏi, phải chăng ở đây có sự nhầm lẫn về cách đánh giá? Nếu ta chấp nhận phát biểu của các Công Đồng Lyon - Firenze - Trento như là định nghĩa duy nhất về Luyện Ngục, thì ta có thể kết luận như thế. Nhưng làm như vậy là ta đồng thời đánh mất đi khả năng hiểu biết đôi chút về cấu trúc của tư tưởng Luyện Ngục và về sự diễn đạt tiệm tiến theo dòng lịch sử của các thành tố của nó. Như vậy, đúng hơn phải nói như J.A. Fischer thế này, các thành tố cơ bản của Luyện Ngục ở đây đã được hình thành từ truyền thống do-thái và ki-tô giáo cổ - quan trọng nhất là quan điểm có thể dùng lời cầu nguyện để giải trừ các đau khổ đời sau cho người quá cố, nhưng „tội“ của kẻ đau khổ xem ra hãy còn đặt nền nơi „lịch sử tôn giáo“, chứ không phải nơi mặt „đạo đức“ [145].

Trong tác phẩm „Bàn Về Linh Hồn“ liên quan tới phong trào Montanus, Tec-tu-li-a-nô trình bày cụ thể hơn về „Luyện Ngục“. Dĩ nhiên Luyện Ngục ở đây chưa hẳn hoàn toàn giống như quan điểm của các Công Đồng thời trung cổ. Tec-tu-li-a-nô khởi đi từ dụ ngôn của Đức Giê-su đòi hỏi người đang trên đường tới toà án phải tìm cách hoà giải với đối phương của mình, vì - nếu không, „anh sẽ bị

[143] Kl. Schmöle, *Läuterung nach dem Tod*… tr. 136.
[144] A. Stuiber, *Refrigerium interim*… tr. 61 tt.
[145] J.A. Fischer, *Studium zum Todesgedanken*… tr. 259 t.

ném vào ngục. Thật, tôi bảo anh: Anh sẽ không ra khỏi đó, bao lâu anh chưa trả hết đồng xu cuối cùng“ (Mt 5,26 tương đương). Sở dĩ tác giả dễ dàng diễn dịch nội dung này ra thành số phận đời sau, là vì „nhà tù“ theo tiếng Hi-lạp (φυλαχή) cũng là một trong những từ thông thường dùng để chỉ „âm ti“ (Hades) [146]. Đối với Tec-tu-li-a-nô với một tinh thần đã trở nên nhiệm nhặt thì giờ đây bản văn đó muốn nói lên rằng, thời khoảng giữa Chết và Sống Lại cũng là thời gian tù ngục, trong đó linh hồn còn có cơ hội thanh toán „đồng xu cuối cùng“, để nhờ đó được thoát ngục để sống lại. Thời gian nơi âm ti, như vậy, mang một ý nghĩa thần học mới, nó „biến thời gian chuyển tiếp này thành một nơi luyện tội cho mọi người“ [147].

Xi-pri-a-nô († 258) giải thoát quan niệm của Tec-ti-a-nô ra khỏi vòng nhiệm nhặt chật hẹp và, xuất phát từ những trọng trách đặc biệt của người mục tử trong thời bách đạo, ngài đã tạo cho nó một nội dung mới. Ngài lược bỏ mọi yếu tố ngoại giáo ra khỏi nó và đưa vào một nội dung thuần tuý ki-tô giáo, với một kiến thức nền tảng được triển khai tiếp tục với những gốc rễ do-thái giáo, đồng thời trước hết đổ thêm những tư tưởng hi-lạp và rô-ma vào. Nhờ đó, mô hình của Xi-pri-a-nô đã có thể trở thành động lực quan trọng cho những bước phát triển tiếp của Giáo Hội phương Tây. Một mặt, Xi-pri-a-nô khẳng định, những kẻ chết trong đức tin, đặc biệt những vị tử vì đạo, nhận được cứu độ chung cuộc liền ngay khi chết. Mặt khác, ngài cũng công nhận có Hoả Ngục chung cuộc. Chỉ còn một khó khăn cho công tác mục vụ của ngài, đó là đối với những tín hữu trung bình, những kẻ yếu đuối nhưng có ý hướng tốt; trong cơn bắt đạo, họ không có được lòng can đảm tử đạo, đã phải chấp nhận thờ thần hoàng đế và như vậy là công khai phản lại Đức Ki-tô, nhưng họ vẫn muốn sống ki-tô giáo và muốn làm hoà lại với Giáo Hội. Lời Mt 5,26 đã giúp ngài điểm tựa để đưa ra quan niệm về sự ăn năn hối cải đời sau và để chống lại quan điểm của phía nhiệm nhặt muốn đẩy những kẻ yếu đuối này ra khỏi cộng đoàn giáo hội. Theo ngài, với bản chất yếu đuối đó, chắc chắn họ không thể bước vào cộng đoàn hiệp thông sau hết với Đức Ki-tô được. Sự phản bội, thái độ bắt cá hai tay của họ cản ngăn bước tiến của họ. Nhưng họ vẫn có khả năng thanh tẩy. Sự thanh tẩy bằng con đường ăn năn hối cải không chỉ có trong đời này, mà có cả trong đời sau nữa. Quan điểm về khả năng thanh tẩy ở đời sau này là nền tảng rõ ràng cho giáo huấn Luyện Ngục của Giáo Hội phương tây [148].

Trong lúc ở phương Tây tư tưởng trên đây diễn tiến một cách độc lập với Triết Học cổ thời, nó chỉ có liên hệ với niềm tin quần chúng ki-tô giáo vốn thấm

---

[146] E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments.* Tr. 196 và 296 ghi chú 697; ss. G. Bertram, trong : ThWNT IX 273-240; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlin 1958 (5) cột 1716.

[147] J.A. Fischer, *sđd*, tr. 258.

[148] Epl. 55, 20 CSEL III 2,638; J.A. Fischer, *sđd.*, tr. 267.

đượm các yếu tố cổ thời và do-thái giáo mà thôi, thì bên phương Đông, Clê-men-tô ở Alexandria đã gặp một hoàn cảnh hoàn toàn khác. Clê-men-tô đã hình thành quan điểm của mình từ những biện luận với phái Ngộ Giáo Valentinus; và như vậy là ngài cũng từ chối đối thoại với các truyền thống lớn của triết học cổ thời - đặc biệt của triết học Platon và của phái Khắc-kỉ. Clê-men-tô dùng tư tưởng „giáo hoá“ (παιδεία) của Hi-lạp để giải thích vấn đề và ngay cả để giải thích ý nghĩa cuộc sống ki-tô hữu nói chung. Ngài đổ vào trong đó trước hết tư tưởng của Hi-lạp và Rô-ma, tiếp đó của Ngộ Giáo nói về việc phán xét bằng lửa sau khi chết, và từ đó nối vào với 1 Cr 3,10-15 cũng đề cập tới việc xét xử bằng lửa, điểm này ta sẽ đi vào chi tiết sau. Theo quan điểm của phái Valentinus, tín hữu ngộ giáo được miễn nhiễm với lửa, lửa không đụng vào họ được, vì họ mang trong mình hai chất chống lửa, đó là nước rửa tội và thần khí („gió“), hai thứ này giúp họ không thể rơi vào lầm lạc. Nhưng đối với những người bình thường, thành phần được gọi là „Hyliker“[149], lửa có thể đụng tới họ, nhưng với hai hậu quả: hoặc thanh tẩy hoặc tiêu diệt họ. Tuy nhiên, thay vì nói „thanh tẩy“ và „tiêu diệt“, Clê-men-tô gọi đó là lực „thanh tẩy“ và lực „giáo hoá“ của lửa [150], và như vậy ngài dùng quan điểm nhân bản và thiêng liêng để giải thích tư tưởng mang nặng tính chất tự nhiên đó của Ngộ Giáo: Tiến trình thánh hoá của con người, nghĩa là tiến trình tẩy uế để họ có thể tiến về Thiên Chúa, khởi đi với phép Rửa và tiến mãi tới vô tận.

Ở điểm này, Clê-men-tô đã có thể gói trọn toàn bộ bi kịch cuộc sống con người - sống, chết, bất tử, sống lại, ngày phán xét - vào trong một hợp đề hết sức thuyết phục. Trong „tiến trình thăng tiến“ này, theo ngài, Hồn biến thành một Thể Xác („Soma“) càng ngày càng hoàn thiện về mặt thiêng liêng - một lối nhìn đưa ta đến chỗ không còn phân biệt được nữa giữa Hồn và Thân Xác siêu thăng. Trong chủ thể siêu thăng này, cả hai yếu tố Hồn - Xác tan hoà trong nhau trở thành căn tính chung. Tư tưởng về một sự thanh tẩy sau khi chết „cho ta thấy, trong trường hợp này, đó là một thứ mốc xích siêu việt trung gian giữa tư tưởng Platon về Hồn bất tử và sự Sống Lại“ [151]. Với quan điểm con người càng ngày càng siêu thăng này, Clê-men-tô đã có thể tạo cho tư tưởng Sống Lại có được một vị trí vững như thế nào, thì cũng vậy, ở đây ngài đã tạo cho chiều kích giáo hội có được một chỗ đứng cụ thể trong cuộc sống ki-tô hữu: Tiến trình thanh tẩy, bất luận ở cấp độ nào, luôn luôn cũng là một tiến trình chăm sóc lẫn nhau. „Cả ở bên kia cái Chết, người tín hữu ngộ giáo toàn hảo vẫn có thể lo lắng chăm sóc“ cho người ở dưới mình và

[149] Ngộ giáo Valentinus chia tín hữu mình ra ba thành phần: Pneumatiker: thành phần đương nhiên được „siêu thăng“, Psychiker: thành phần có thể được „siêu thăng“ mà cũng có thể không, Hyliker: thành phần vốn gắn chặt với vật chất, khó có thể được „siêu thăng“. Chú thích của người dịch.

[150] Kl. Schmöle, *sđd*., tr. 60t.

[151] Kl. Schmöle, *sđd*., tr. 135.

cần đến mình [152]. Bước chuyển từ một viễn ảnh tự nhiên đến một quan niệm nhân học và cá vị cũng đã giúp cho vấn đề Ngày Sau Hết có được một định hướng mới: Người ngộ giáo đích thật coi Ngày Của Thiên Chúa là ngày họ cởi bỏ đi lối cảm nhận xấu xa của mình để mặc lấy lối tư duy ngộ giáo; làm như thế là họ vinh danh sự phục sinh của Thiên Chúa [153]. Với lối nhìn đó, Clê-men-tô không rơi vào quan điểm Vô Thời Gian, mà ta đã phê bình trên đây. Trái lại, ngài khám phá ra một ý niệm nhân học sâu xa về Thời Gian, khiến ngài nói rằng, đối với kẻ thăng tiến, khi họ đạt được mức đỉnh điểm của Thân Xác thiêng liêng là lúc diễn ra „Pleroma“ (siêu thăng), thì đó là lúc họ đạt tới viên mãn (συντέλεια), tới Ngày cánh chung Của Thiên Chúa, tới ngày mãi mãi Hôm Nay.

Ở đây, ta không thể bàn luận về chính cái hợp đề hi-lạp - ki-tô giáo do Clê-men-tô đưa ra. Hẳn nhiên, hợp đề này cũng có thể soi sáng cho ta đôi chút về những nỗ lực hiện nay tìm hiểu ý nghĩa và thực tế của thông điệp kinh thánh, cho dù nó bị giam hãm trong một thế giới, mà về nhiều mặt, chúng ta không thể chấp nhận những lối diễn tả của nó. Điều quan trọng, là chúng ta lại gặp lại ở đây, trong một khung cảnh hoàn toàn khác, hai yếu tố nền tảng về quan niệm Luyện Ngục, mà chúng ta cũng đã thấy từ từ xuất hiện ở phương Tây. Đó là, việc ăn năn đền tội của Giáo Hội cũng là khởi điểm suy tư cụ thể của Clê-men-tô; ngài cũng thấy rằng, việc đền tội này cũng là một tiến trình có thể kéo dài và nhiều khi phải kéo dài mãi sau khi chết; ngoài ra, cũng đối với ngài, truyền thống ăn năn đền tội đó cho thấy sự khác biệt giữa cái quyết định nền tảng mà con người đã chọn, giữa việc họ đã được đón nhận trên căn bản vào trong hồng ân của Thiên Chúa và giữa việc họ còn phải nỗ lực thấm nhập toàn thân mình vào trong cái quyết định nền tảng đó. Yếu tố thứ hai là, sau khi chết, mối dây liên kết giữa con người với Giáo Hội vẫn không đứt đoạn hay chấm dứt; trái lại, dù đời này hay đời sau, con người vẫn có thể tương trợ lẫn nhau, chịu đựng nhau, chia sẻ cho nhau, đau khổ cho nhau và nhận lãnh từ nhau. Quan niệm này biểu hiện rõ nét hơn truyền thống phương Tây, nó xem ra đặt nền trên tư tưởng của Phao-lô và Gio-an (Pl 1,21; Ga 3,16-21), theo đó, làn ranh phân cách đích thực không phải là giữa việc sống hay không sống đời này, nhưng là giữa hiệp thông với Đức Ki-tô và không hoặc chối từ hiệp thông với Người. Như vậy, chính trong phép Rửa là lúc diễn ra bước chuyển tiếp thật sự; cái quyết định lúc nhận phép Rửa tuy đã trở nên dứt khoát khi ta lìa đời, nhưng dù vậy, kết quả thanh tẩy cũng có thể đạt được sau khi chết, bằng cách đi qua lửa phán xét để tới gần Đức Ki-tô và bằng cách vẫn ở lại trong cộng đoàn giáo hội.

---

[152] Kl. Schmöle, *sđd.*, tr. 138.
[153] Kl. Schmöle, *sđd.*, tr. 140.

Quan điểm của Clê-men-tô được O-ri-gê-nê tiếp tục phát triển, với một vài thay đổi, và được tiếp tục bảo tồn bởi những ai cảm thấy có trách nhiệm với gia sản suy tư của ngài. Grê-gô-ri-ô ở Nazianz († khoảng 390) là người cuối cùng trình bày lại thuyết của ngài, nhưng thực chất chẳng thay đổi gì [154]. Việc thuyết của Clê-men-tô trở thành một phần trong giáo huấn của O-ri-gê-nê đã mang lại một hậu quả nặng nề. Ngài bị cuốn vào trong cuộc tranh cãi về O-ri-gê-nê và phải chịu nhiều hệ luỵ. Nhờ Gio-an Cri-sô-tô-mô († 407) mới có được bước đột phá. Trong các bài giảng về 1 Cr 3,1-17, Cri-sô-tô-mô bác bỏ tư tưởng về một sự Tái tạo chung (ἀποκατάστασις) vốn lúc đó đã dính liền với tư tưởng Lửa thanh tẩy. Như vậy, Cri-sô-tô-mô được coi là cha đẻ của nền giáo huấn vẫn có giá trị cho tới ngày nay trong Giáo Hội phương Đông. Sau khi những nỗ lực tổng hợp tư tưởng hi-lạp với tư duy kinh thánh của những người Alexandria thất bại, bên Đông phương từ đó chỉ còn lại một hình thái quan niệm về Luyện Ngục mà ta xem là khá cổ hũ. Theo họ, tất cả mọi người đều phải trải qua tình trạng chuyển tiếp giữa Chết và Sống Lại, nghĩa là phải kinh qua „Hades“ (Âm-ti). Nhưng tình trạng chuyển tiếp này bao hàm „các cấp độ hạnh phúc và bất hạnh khác nhau“ tuỳ theo các mức độ công chính và thánh hoá mà họ có được khi còn tại thế. Các thánh cầu bầu cho anh chị em mình trên dương gian và những người còn sống kêu xin các ngài cầu nguyện cho họ. Những người còn sống có thể giúp cho những linh hồn còn vãng lai trong Âm-ti có được „yên nghỉ và mát mẻ“ bằng qua thánh lễ, lời nguyện và bố thí. Nhưng dù với những hành vi đó, vẫn không thấy có cái đau khổ mang tính thanh tẩy và đền tội trong „cơn hoạn nạn“ [155].

Những gì còn lại trong giáo huấn về Luyện Ngục

Sau khi rảo bước qua những chặng đường lịch sử, câu hỏi giờ đây là: Đâu là nội dung chính còn giá trị trong giáo huấn Lửa Luyện Tội? Đâu là những nguyên do của nó? Chúng ta đã trao đổi với các giáo phụ về 1 Cr 3,10-15. Đoạn thư này nói, trên nền đã được đổ - Đức Giê-su Ki-tô - có người thì xây tiếp bằng vàng, bạc hay kim cương, có người xây bằng gỗ, cỏ hay rơm. Khi Ngày Của Chúa tới, ta sẽ thấy rõ ai đã xây nhà bằng gì, „vì Ngày ấy tỏ rạng trong lửa; chính lửa này sẽ thử nghiệm giá trị công việc của mỗi người. Công việc xây dựng của ai tồn tại trên nền, thì người ấy sẽ được lĩnh thưởng. Còn công việc của ai bị thiêu huỷ, thì người ấy sẽ phải thiệt. Tuy nhiên, bản thân người ấy sẽ được cứu, nhưng như thể băng qua lửa“. J. Gnilka cho hay, lửa thử thách đó là chính Thiên Chúa đang tới,

[154] Xem J, Gnilka, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* tr. 27 t.
[155] J.N. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre…* tr. 113-117.

và đó là (chiếu theo Is 66,15t) „một hình ảnh tỏ hiện uy phong của Thiên Chúa … Đấng cực thánh không thể tiến gần“ [156]. Như vậy, đối với Gnilka, mọi diễn giải theo hướng Luyện Ngục là bỏ đi, chẳng có chuyện Lửa Luyện Tội gì cả (điểm này khác với J, Jeremias [157]) – mà đó chính là Thiên Chúa. Không có thời gian, là vì đây là một cuộc gặp gỡ cánh chung với vị Quan Toà. Không có thanh tẩy nào cả, mà chỉ có án quyết: một người như thế sẽ „được cứu trong nhọc nhằn khổ sở“ [158]. Nhưng nếu chấp nhận lối diễn giải này của Gnilka, thì ta lại phải tự hỏi, là cách đặt câu hỏi của nhà diễn giải có đúng không hay tầm mức của câu hỏi quá thấp? Một khi chủ quan cho rằng quan điểm Luyện Ngục mang tính cách ngây thơ, thì dĩ nhiên ta chẳng tìm thấy nơi nó chút ý nghĩa nào cả. Song trái lại, „Luyện Ngục“ chỉ có được ý nghĩa ki-tô giáo đúng đắn, khi ta cho nó một ý nghĩa ki-tô học và khi ta giải thích rằng, chính Thiên Chúa là lửa phán xét để hoán cải con người, biến nó thành „phù hợp“ với thân xác vinh quang của Người (Rm 8,29; Pl 3,21). Phải chăng khi thu nhận tư tưởng Luyện Ngục của cổ thời do-thái giáo vào cho mình, Giáo Hội đã nhận chân rằng, việc thanh tẩy không phải do một cái gì đó tạo ra, nhưng do lực chuyển hoá của Thiên Chúa, Người đốt mở và nung chảy trái tim đóng kín của ta, để nó có thể hoạt động được trong bộ máy sống động của thân xác Người? Và Gnilka thực sự muốn nói gì, khi bảo rằng, con người sẽ „được cứu trong nhọc nhằn khổ sở“? Khổ nhọc này bao gồm những gì? Phải chăng đó chỉ là một câu nói thần thoại, nếu nó không xác định một điều gì đó về chính con người và về cách thức bước đi của họ trên con đường tiến về ơn cứu độ? Là vì „khổ nhọc“ này không phải là cái gì bên ngoài con người, mà đó là nỗ lực nhọc nhằn mang đặt trái tim yếu đuối của họ vào trong lửa của Thiên Chúa; lửa này sẽ lôi trái tim ra khỏi vỏ bọc, tẩy uế nó, để rồi thu nhận vào cho mình. Ta cũng không thể nói, đó chỉ là biến cố của Ngày sau hết, bởi vì như thế thì đây sẽ là một diễn giải ngây thơ đi ngược lại những nỗ lực mà ta đã đề cập đến trong hai chương 5 và 6. Dĩ nhiên, con người không thể tước bỏ tính thời gian ra khỏi họ, để chỉ còn lại cái „đời đời“ cho mình. Nhưng Đức Ki-tô, vị Phán Quan, là Đấng Cánh Chung „Eschatos“, nên không thể phân biệt Người với vị quan toà của Ngày sau hết hay vị quan toà sau khi chết. Con người bước vào không gian thực tại mặc khải của mình cũng có nghĩa là họ bước vào vận mệnh chung cuộc, và như vậy là bước vào trong lửa cánh chung. „Giây phút“ biến đổi của cuộc gặp gỡ này vượt ngoài mọi thước đo thời gian địa cầu. Nó không phải là cái gì đời đời, mà là bước chuyển tiếp; nhưng nếu lấy thước đo thời gian vật lí để bảo bước đó dài hay ngắn, thì đó là chuyện ngây thơ và, trên thực tế, tất cả đều cùng một trò như nhau. „Thước thời

[156] J. Gnilka, *sđd*., tr. 126.
[157] J, Jeremias, *ThWNT* I 656,24 t.
[158] *ThWNT* IV 51.

gian“ của nó nằm sâu nơi những đáy vực cuộc sống này, và các đáy vực rồi sẽ được vượt qua và hoàn toàn bị thiêu rụi. Nếu dùng thời gian địa cầu để đo thời gian của cuộc sống này, ta sẽ không hiểu được yếu tố đặc thù của tinh thần con người vốn vừa gắn chặt mà cũng vừa độc lập với thế giới [159].

Đối với chúng ta, bản chất của Luyện Ngục ki-tô giáo như vậy là đã sáng tỏ. Nó chẳng phải là một thứ trại tập trung ở đời sau (như nơi Tec-tu-li-a-nô), trong đó con người phải chịu những hình phạt ít nhiều mang tính thực nghiệm giáng xuống trên họ. Nhưng đúng hơn, đó là một tiến trình cải biến cần thiết cho tâm hồn con người, để họ có thể tới được với Đức Ki-tô, tới được với Thiên Chúa và như vậy có thể kết hợp với toàn thể cộng đoàn các thánh. Nếu quan sát con người một cách thực tế, ta sẽ nhận ra nhu cầu cần thiết của hành vi luyện tội, qua đó, các việc lành (của ta) không thể nào thay thế được cho hồng ân (của Thiên Chúa), nhưng nhờ có chúng, sự chiến thắng toàn diện của hồng ân mới được bảo đảm. Con người chỉ được cứu thoát qua tiếng thưa quyết định „Con Tin“. Nhưng, đối với hầu hết trong chúng ta, quyết định hệ trọng này thường bị che khuất bởi nhiều thứ cỏ, gỗ và rơm. Khó khăn lắm quyết định đó mới thoát ra được khỏi màng lưới Ích Kỉ, mà con người vẫn không muốn cởi bỏ. Con người sẽ nhận được hồng ân, nhưng họ phải được biến đổi. Để biến đổi, phải gặp Thiên Chúa; lửa Thiên Chúa sẽ gột sạch họ, biến họ thành chiếc bình chứa đầy hạnh phúc trường cửu [160]. Một cái nhìn như thế sẽ đi ngược lại với giáo huấn Hồng Ân (của Tin Lành), khi ta quan niệm Hối Cải là một đối cực với Hồng Ân, chứ không phải là một khả năng được trao ban và vốn lớn lên từ Hồng Ân. Trong công thức „Luyện Ngục tương đương với Hối Cải“ của Xi-pri-a-nô và Clê-men-tô có điểm này quan trọng: Giáo huấn ki-tô giáo về Luyện Ngục, vốn hình thành từ Ki-tô Học, đặt nền trên Hồng Ân ki-tô học của việc Ăn Năn Hối Cải và nó là một hệ quả sâu xa của việc Hối Cải, vì tha thứ đòi hỏi phải biến đổi.

Ở đây lại nẩy thêm một câu hỏi quan trọng nữa. Như ta đã biết, việc cầu nguyện dưới nhiều hình thức cho người chết xuất phát từ truyền thống rất xa xưa nơi Do-thái giáo và Ki-tô giáo. Nhưng phải chăng việc cầu nguyện này giả thiết rằng, Luyện Ngục là một thứ hình phạt bên ngoài, và hình phạt này có thể được miễn trừ bằng con đường hồng ân hay bằng một thứ hoán đổi tinh thần nào khác? Phải chăng một người ngoài, bằng một cách nào đó, có thể bước được vào trong cuộc gặp gỡ rất riêng tư của một ai đó với Đức Ki-tô và vào trong tiến trình hoán cải của cái Tôi của họ khi tới gần Người? Phải chăng đó là một biến cố riêng tư của một người nào đó và không một hoán đổi hay ủy nhiệm nào có thể thay thế được nó? Phải chăng mọi đạo đức của những „linh hồn bất hạnh“ đều dựa trên sự

[159] Căn bản của nhận định này, xem von Balthasar I, *sđd.,* tr. 411.
[160] Xem H.U. von Balthasar II, *sđd*., tr. 443.

kiện, là nỗi đau khổ của các linh hồn này được đối xử theo cái „có“, trong khi, theo những gì vừa nói, vấn đề ở đây là cái „là“, cái không thể thay thế được, của chúng? Ở đây, phải nói ngay, ngay cả sự có mặt của con người cũng không phải là một nguyên tử đơn độc đóng kín, nhưng, qua tình yêu và hận thù, nó gắn bó với những người khác cùng hiện hữu với nó. Hiện hữu cá nhân có mặt nơi những người khác như một món nợ hoặc hồng ân. Chẳng bao giờ con người chỉ có chính mình mà thôi, hay nói đúng hơn, con người là chính mình trong kẻ khác, qua kẻ khác. Nó bị người khác chúc dữ hay được tha nhân gia ân, tha thứ và biến đổi hận thù của nó thành ra tình yêu – đó là một phần của thân phận riêng của nó (Ch. 6; *„Sống lại vào ngày sau hết“ nghĩa là gì*). Các Thánh „phán xét“ (Ch. 6; *Toà Phán Xét*) cũng có nghĩa: gặp gỡ Đức Ki-tô là một gặp gỡ với toàn thân của Người, mang theo lỗi phạm của mình chống lại các chi thể đau khổ của thân xác Người và với tình yêu thứ tha của các chi thể đó toả ra từ Đức Ki-tô. „Lời cầu bầu của các Thánh với Đấng Phán Xét không phải … là một lời hoàn toàn phiến diện, và hiệu quả của nó chẳng tuỳ thuộc vào ý muốn bất nhất của Đấng Phán Xét này. Nhưng lời này tự nó có một trọng lượng nội tại, mà nếu đặt lên bàn cân, trọng lượng này có thể làm bàn cân nghiêng hẳn [161]. Lời cầu bầu đó là khía cạnh cơ bản duy nhất của sự „phán xét“ của các Thánh; chính qua sự phán xét và qua lời cầu nguyện cứu rỗi này mà các ngài có được chỗ, vừa như là kẻ cầu nguyện lẫn kẻ cứu vớt, trong giáo huấn Luyện Ngục và trong các thực hành ăn năn hối cải của Giáo Hội. „J´espère en toi pour moi“ – Tôi hi vọng cho tôi nơi Anh/Chị, nhà văn Péguy đã một lần phát biểu cách tuyệt vời như thế [162]. Chính lúc Tôi có vấn đề, thì Anh hay Chị chính là hi vọng để kêu xin.

Phải nói rằng, chuỗi suy tư thứ hai này còn quan trọng hơn những suy tư trước đây vốn, như chúng ta đã nhận định, dựa trên quan niệm Sám Hối. Tình Yêu uỷ nhiệm là một yếu tố nền tảng của Ki-tô giáo, và Luyện Ngục cho hay, Tình Yêu này vượt ngoài mọi ranh giới sự Chết. Đối với các Ki-tô hữu, các khả năng giúp đỡ và trao tặng không chấm dứt cùng với cái Chết, nhưng chúng toả trùm trên toàn thể cộng đoàn các thánh (Communio sanctorum) ở đời này cũng như bên kia ngưỡng cửa của cái Chết. Khả năng và sứ mạng của thứ Tình Yêu xuyên thấu mồ mả này đã xuất hiện rất sớm, đã có ngay từ đầu trong đề tài truyền thống này, vốn được phát biểu rõ ràng lần đầu tiên trong 2 Mcb 12,42-45 (có lẽ cả trước đó nơi Sirach 7,33). Yếu tố nền tảng này cũng là điểm chung của hai Giáo Hội Đông và Tây phương. Và yếu tố này (dĩ nhiên cũng có một vài thực hành méo mó đáng suy nghĩ) chỉ bị đặt vấn đề khi các tuyên tín của Tin Lành xuất hiện. Có lẽ đây cũng là điểm xuất phát chung, ít ra cho cả hai Giáo Hội Đông và Tây, cho cuộc

[161] H.U. von Balthasar II, *sđd*., tr. 441.
[162] Ss. *LThK V* 422.

lên đường tiến về đại kết. Quan trọng là việc có thể cầu nguyện và nên cầu nguyện cho những người đã qua đời. Còn việc diễn giải về kết quả ở đời sau ra sao, thì có lẽ không nhất thiết buộc phải có một đồng thuận giữa hai Giáo Hội, cả cho dù nội dung và các nguyên uỷ của giáo huấn bên Tây phương bám rễ nơi truyền thống xa xưa nhất và nơi những đề tài tâm điểm của đức tin.

Trời

Hình ảnh Trời nói lên nguồn lực tự nhiên và biểu trưng từ „trên cao“, gắn liền với chiều cao. Trong truyền thống ki-tô giáo, Trời nói lên sự viên mãn của cuộc sống đong đầy tình yêu và được hướng dẫn bởi đức tin. Đối với Ki-tô hữu, sự viên mãn này chẳng phải chỉ là khúc nhạc tương lai, nhưng đó là một mô tả đơn giản về những gì xẩy ra qua cuộc gặp gỡ với Đức Ki-tô và về những gì đã là hiện thực một cách cơ bản, dựa theo những cấu tố nền tảng của Ki-tô hữu, trong cuộc gặp gỡ đó. Hỏi về „Trời“, không có nghĩa là rơi vào một cơn mơ đạo đức, nhưng là nhận biết sâu xa hơn cái thực tại ẩn dấu đó, một thực tại quả thật đã giúp ta sống và nó luôn luôn bị cái hào nhoáng bên ngoài che khuất khỏi ta và tìm cách lôi ta ra khỏi nó.

Như vậy, Trời trước hết phải được hiểu theo chiều hướng ki-tô học. Nó không phải là một vị trí vô lịch sử, mà ta bước vào „trong đó“. Sở dĩ có „Trời“, là vì Đức Giê-su Ki-tô, Con Thiên Chúa, đã nhập thể và đã trao ban cho hiện hữu con người một vị trí trong lòng hiện hữu của chính Thiên Chúa [163]. Con người chỉ ở trên Trời, khi và bao lâu họ ở gần bên Đức Ki-tô, và nhờ đó, họ tìm được chỗ cho sự hiện hữu của mình trong lòng hiện hữu của Thiên Chúa. Như vậy, Trời trước hết là một thực tại cá nhân, thực tại này trước sau mãi mãi được ghi dấu bởi cội nguồn lịch sử của nó vào trong mầu nhiệm Chết và phục sinh của Thiên Chúa. Mọi yếu tố cấu thành khác về „Trời“, như được nói đến trong truyền thống, đều xuất phát từ tâm điểm ki-tô học này. Trước hết, từ phát biểu ki-tô học, ta rút ra được một phát biểu thần học như sau: Đức Ki-tô vinh hiển (về Trời) luôn luôn ở trong trạng thái tự hiến chính mình cho Đức Chúa Cha – Người *là* sự tự hiến đó. Của lễ phục sinh luôn luôn hiện diện nơi Người. Bởi Trời có nghĩa là làm một với Đức Ki-tô, nên nó mang tính cách thờ phượng. Tính cách này là ý nghĩa đầu tiên của mọi phụng vụ: Đức Ki-tô là Đền Thờ của ngày tận thế (Ga 2,19), Trời là Giê-ru-sa-lem mới, là nơi thờ phượng của Thiên Chúa. Cuộc lên đường của nhân loại kết hợp với Đức Ki-tô hướng về Đức Chúa Cha được đáp trả bằng cuộc lên đường ngược lại của Tình Yêu do Thiên Chúa trao ban cho con người. Như vậy, trong

[163] Ss. K. Rahner, *Schriften zur Theologie II*, tr. 221.

hình thái thiên cung vẹn toàn của nó, phụng vụ đã nối liền trực tiếp và tức thời Thiên Chúa với con người, truyền thống thần học gọi sự kiện này là được chiêm ngắm hay được nhìn thấy mặt Đức Chúa Trời. Nên gọi sự kiện này là „chiêm ngắm Thiên Chúa“ thì hay hơn, hay nên gọi nó là „Tình Yêu“? Câu trả lời cho sự tranh cãi giữa hai học phái Tô-ma và Duns Scotus tuỳ thuộc vào tiền đề nhân học. Rốt cuộc ở đây chỉ có một điều duy nhất mà thôi, đó là sự thẩm thấu ơn thánh tràn đầy của Thiên Chúa trong toàn bộ con người và sự sẵn sàng mở lòng ra của họ, để cho Thiên Chúa làm „tất cả trong mọi sự“ và như vậy đổ tràn đầy ơn trong chính họ.

Nhưng phát biểu ki-tô học cũng bao hàm một yếu tố giáo hội học. Khi Trời là sự kết hợp làm một với Đức Ki-tô, thì điều này cũng có nghĩa là kết hợp làm một với mọi chi thể của thân thể Người. Trời không chấp nhận một cách li nào cả. Trời là cộng đoàn mở của các Thánh, và như vậy cũng là sự viên mãn của mọi kết hợp của con người; kết hợp này không phải để ganh đua, nhưng là kết quả của việc mở rộng lòng ra nhìn nhan thánh Thiên Chúa. Truyền thống kính các Thánh của Ki-tô Giáo dựa trên nền nhận thức đó. Tôn kính các ngài, không phải vì các ngài vốn là những kẻ „thông biết mọi sự“, nhưng đơn giản là do sự mở ra không hạn chế của toàn thân Đức Ki-tô ra cho mọi người và vì tình yêu vô biên cương của việc gặp gỡ tha nhân trong Thiên Chúa và qua Thiên Chúa sẽ gặp được tha nhân. Như vậy ở đây cũng có một yếu tố nhân học: Khi cái Tôi hoà tan vào trong thân thể Đức Ki-tô, khi nó trở thành hữu dụng cho Thiên Chúa và cho người khác, nó sẽ không tan biến đi, nhưng trái lại được thanh tẩy và khả năng của nó được tăng cường đến độ cao nhất. Vì thế, Trời giờ đây cũng lại là một cái gì thật cá nhân riêng tư – mỗi người nhìn thấy Thiên Chúa theo cách riêng của họ, mỗi người tiếp nhận Tình Yêu của toàn thể theo cách thể độc đáo riêng của mình: „Ai thắng, Ta sẽ ban cho ma-na đã được giấu kĩ; Ta cũng sẽ ban cho nó một viên sỏi trắng, trên sỏi đó có khắc một tên mới; chẳng ai biết được tên ấy, ngoài kẻ nhận lãnh“ (Kh 2, 17b). Từ đó cho thấy, Trời trong Tân Ước (cũng như trong toàn bộ Truyền Thống) một mặt là „tiền công“ – nghĩa là một trả lời cho con đường đi *này*, cho cuộc sống *này,* cho cá nhân *này* với hành vi cũng như các khổ đau của nó, nhưng đồng thời Trời hoàn toàn cũng là hồng ân của Tình Yêu được trao ban. Những quan điểm này đã được phái Kinh Viện tiếp tục hệ thống hoá. Họ (nhận vào làm của mình một số truyền tụng rất xa xưa) và nói về một „vương miện“ đặc biệt cho các vị tử đạo, các trinh nữ và các bậc thầy giáo huấn. Ngày nay, ta nên cẩn trọng hơn với những lối nói như thế. Chỉ cần biết rằng, Thiên Chúa sẽ đong đầy mỗi cá nhân theo cách riêng của từng người, thế là đủ. Những suy tư này không cho phép ta suy diễn rằng, như vậy là con đường này hoặc con đường kia ưu tiên hơn. Trái lại, chúng đòi hỏi ta mở rộng khả năng cuộc sống mình; và làm điều này, không phải là để ta gom góp cho riêng mình thật nhiều tài sản đời sau,

nhưng là để có thể chia sẻ nhiều hơn nữa, bởi vì trong cộng đoàn thân thể Đức Ki-tô tư hữu chỉ có nghĩa là cho đi và tài sản dư đầy chỉ tạo được khi ta trao tặng đi tiếp.

Trước đây, chúng ta đã suy nghĩ nhiều về chiều kích vũ trụ của phát biểu ki-tô học. Đức Ki-tô „lên Trời“ có nghĩa là, qua cuộc phục sinh, nhân tính của Người đã đi vào trong Thiên Chúa ba ngôi; điều này chắc chắn không có nghĩa là Người biến khỏi trần thế, nhưng đó là một cách thế hiện diện mới của Người trong thế giới. Ngôn ngữ tượng hình của các biểu tượng cổ gọi cách hiện diện của Đấng Phục Sinh là „ngự bên hữu Đức Chúa Cha“, nghĩa là chung phần vương quyền của Thiên Chúa trên lịch sử, một sự chung phần thực hữu, dù vẫn ẩn kín. Như vậy, Đức Ki-tô thăng thiên không „bỏ trần thế“, nhưng vươn lên trên trần thế mà vẫn gần gũi với trần thế. „Trời“ có nghĩa là chung phần với cách hiện diện đó của Đức Ki-tô, và như vậy một lần nữa là hoàn thành điều đã được bắt đầu từ phép Rửa. Vì vậy, không thể xác định Trời về mặt không gian, ở trong hay ngoài hệ hành tinh này. Nhưng ta cũng không thể đơn giản coi nó là một „trạng thái“ trong mối liên hệ với vũ trụ. Đúng hơn, đó là cái quyền uy ngự trị thế giới vốn thuộc „không gian“ mới của thân thể Đức Ki-tô – thuộc cộng đoàn các Thánh. Như thế Trời không mang tính cách không gian, nhưng nhất thiết phải „ở trên“. Chính từ đó mà ta xác định được sự đúng đắn và tầm hạn chế của các từ ngữ tượng hình vốn có: Các từ ngữ này vẫn đúng, khi chúng cho thấy sự trỗi vượt, sự tự do thoát khỏi những cưỡng chế của thế giới và cho thấy quyền lực của thứ Tình Yêu gắn bó với trần thế. Chúng sai, khi loại hẳn „Trời“ ra khỏi thế giới hoặc, bằng cách này hay cách khác, coi Trời chẳng hạn như là tầng lầu trên cùng của trần thế. Vì vậy, Kinh Thánh không bao giờ chỉ chấp nhận một hình ảnh duy nhất mà thôi. Trái lại, Kinh Thánh dùng nhiều hình ảnh để nói lên cái không thể diễn tả ra được, và nhất là qua việc báo trước về một Trời *mới* và Đất *mới,* Kinh Thánh muốn cho hay, đích điểm của tạo dựng là trở nên nơi chốn vinh quang của Thiên Chúa. Toàn bộ thực tại được tạo thành sẽ được đưa vào niềm hạnh phúc. Nói như các nhà Kinh Viện, thế giới – tạo vật của Thiên Chúa – là một yếu tố „bất ngờ“ của niềm hạnh phúc tối hậu của những người được cứu thoát.

Trời như thế là thực tại „cánh chung“, là cánh cửa mở ra cái tối hậu và hoàn toàn khác. Tính cách tối hậu của nó bắt nguồn từ tính cách tối hậu của Tình Yêu bất khả hồi và bất khả phân của Thiên Chúa. Khởi đi từ lịch sử - hãy còn đang trên đường tiến tới đích – của thân thể Đức Ki-tô cũng như của cả tạo dựng, Trời mở ra cho sự viên mãn của Đấng Cánh Chung (Eschaton). Trời chỉ viên mãn, khi có sự tụ họp đông đủ mọi chi thể của thân thể Đức Ki-tô. Sự viên mãn này của thân thể Người, như ta đã nghe, bao hàm cả „sự sống lại của xác thịt“. Viên mãn này cũng gọi là „quang lâm“, khi nó đưa sự hiện diện - cho tới lúc này chỉ mới khởi sự - của Đức Ki-tô tới trọn vẹn và khi nó ôm trọn tất cả những người cần

được cứu, và với họ cả toàn vũ trụ. Như vậy, Trời có hai cấp lịch sử: Biến cố lên trời của Đức Ki-tô tạo nên một hợp nhất mới giữa Thiên Chúa và con người, và đó là „Trời“. Sự hoàn thiện của thân thể Đức Ki-tô trong „Pleroma“ (viên mãn) của „toàn thể Ki-tô“ đem đến cho Người mọi chiều kích vũ trụ thực sự. Sự cứu độ của cá nhân, chúng ta hãy lập lại một lần nữa để kết thúc, chỉ đầy đủ và trọn vẹn, khi có sự cứu độ của vũ trụ và toàn thể những người được chọn; những kẻ được cứu không đơn giản ngồi bên nhau *trên* Trời, nhưng cùng nhau làm thành một Ki-tô *của* Trời. Lúc đó toàn thể tạo dựng sẽ là „lời ca“, hiện hữu riêng tư sẽ thảnh thơi mở ra cho toàn thể, và cùng lúc đó, toàn thể đi vào trong riêng tư, và niềm vui sẽ trả lời và xoá tan đi mọi câu hỏi.

PHỤ CHƯƠNG

Lời Bạt Cho Lần Xuất Bản Thứ 6

Lần xuất bản đầu tiên của cuốn sách này, vào năm 1977, đã tạo nên một cuộc tranh luận sôi nổi trong vùng nói tiếng Đức về vấn đề Hồn – Xác và vấn đề Hồn Bất Tử. Trong các ấn phẩm và bài viết trước đây, tôi cứ tự hỏi, không biết khoa Nhân Thần Học do Kinh Thánh xác định có được phép dùng khái niệm Hồn hay không, hay có lẽ khoa này phải tránh dùng từ ấy, để chỉ còn nói đến chuyện Sống Lại mà thôi. Qua nghiên cứu các tài liệu gốc và qua suy nghĩ về việc làm sao diễn giải chúng cho đúng, tôi dần có được những hiểu biết, để rồi thử trình bày chúng ra trong cuốn sách này: Quan điểm dựa trên niềm tin vào tạo dựng coi con người là một thực tại gồm hai phần Xác và Hồn là do các giáo phụ đưa ra và đã được Tô-ma ở Aquino làm cho hoàn chỉnh một cách nào đó; đấy là một sản phẩm sinh thành một cách hợp lí từ chính các tài liệu gốc (của các giáo phụ, chứ không phải là sản phẩm du nhập từ đâu cả). Ai muốn trung thành với nguồn cội, không thể phủ nhận điều đó. Các nỗ lực loại trừ khái niệm Hồn chỉ phá vỡ đi sự hợp lí của đức tin kinh thánh, chứ không đổi mới nó. Với các nghiên cứu trước đây, tôi đã có một bước đi trước các phát triển của Thần Học ki-tô giáo. Giờ đây, tôi lại đứng ở vị trí đối kháng lại trào lưu chung hiện nay. Trào lưu này chấp nhận quan điểm Sống Lại diễn ra ngay lúc Chết và phủ nhận việc coi con người gồm có Hồn và Xác; họ coi đây là một thứ nhị nguyên không có nền tảng kinh thánh. Hai năm sau khi cuốn sách của tôi ra đời, năm 1979, thật ngạc nhiên, Bộ Giáo Lí Đức Tin ở Roma phổ biến một Tuyên Bố cho rằng, khái niệm Hồn không thể thiếu được trong ngôn ngữ và tư duy Đức Tin ki-tô giáo. Đây là dịp để tôi quay trở lại với những phản ứng đã có đối với sách tôi, hầu giải thích thêm quan điểm của mình và làm cho nó chính xác hơn. Tôi hi vọng, với một lập luận không mang giọng châm biếm, sẽ mở đường cho việc làm hoà trở lại với các tác giả đả kích trước đây. Vì bài viết này giải thích và cung cấp thêm luận chứng cho những phát biểu quan trọng trong cuốn sách, nên tôi đưa nó vào phần Phụ Chương của sách này.

Từ đó tới nay đã mười năm trôi qua. Vì thế ở đây tôi muốn bổ túc bằng cách nhắc lại những nét chính của cuộc tranh luận đã diễn ra tiếp sau đó và thêm vào một số ghi chú về các trọng điểm khác của đề tài Cánh Chung, mà tôi nhận ra khi nhuận đính sách và cho là quan trọng đáng bàn luận.

Những tranh luận về Sống Lại và Bất Tử

Trong những năm qua, lượng tác phẩm bàn về Cánh Chung bằng tiếng Đức gia tăng nhanh chóng. Các tác giả H. Küng[164], H. Vorgrimler [165], F.J. Nocke [166], J. Auer [167] và M. Kehl [168] đã trình làng những nghiên cứu mới. Trong ba tập thần học lớn bàn về các khía cạnh mĩ thuật, kịch tính và chuyên đề của Thần Học, trong đó Hans Urs von Balthasar đưa ra một viễn ảnh đức tin qua trao đổi với minh triết thế giới, cuốn cuối *Theodramatik* ông dành cho đề tài „Màn Cuối“[169]. Đấy hẳn không phải là một cuốn giáo khoa về Thần Học. Với những phân tích sâu sắc về bản chất của Hi Vọng ki-tô giáo, về đau khổ của Thiên Chúa, về Toà Phán Xét và về sự Viên Mãn, tác phẩm là một đóng góp nền tảng cho việc đào sâu đề tài Cánh Chung; và nhờ quan tâm tới những khía cạnh đó, nó có thể giúp ta thoát ra khỏi cái nhìn quá chi tiết từng điểm hoặc quá quy nhân của các đề án cổ điển. Cuối cùng, dù chỉ hạn chế trong các tác phẩm tiếng Đức, tôi muốn nêu lên ở đây tác phẩm về Cánh Chung, xuất bản lần thứ hai vào năm 1980, của tác giả người Tây-ban-nha C. Pozo. Trong cuốn này, tác giả đề cập đầy đủ và cẩn trọng cách lạ thường những tranh luận trong vùng nói tiếng Đức. Tác phẩm công nhận có „Tình trạng chuyển tiếp“ và nhấn mạnh tới tính cách không có không được của khái niệm Hồn. Nó có thể đóng góp quan trọng cho việc giải toả những khúc mắc, nhờ lượng kiến thức phong phú và luận chứng cẩn trọng của nó [170].

Nhìn chung, các tác phẩm tiếng Đức trên đây, dù với những khác nhau trong việc diễn tả chi tiết, đều tin vào việc phải hỗ trợ giải pháp „nhất nguyên“. Người có giọng điệu xác quyết nhất là H. Küng: „…Con người chết toàn thể, cả Hồn lẫn Xác, vì nó là một hợp nhất tâm linh và thể lí“[171]. Cái hay của nhà thần học này là đã dám nói ra điều mà nhiều nhà thần học vẫn lẫn tránh, đó là: Nếu đã chết toàn bộ cả Hồn lẫn Xác như vậy, thì việc cầu nguyện cho người chết chả có ý nghĩa gì cả! Sức nặng tâm lí của câu phát biểu này và hậu quả gây đổ vỡ truyền thống đang có của nó quá lớn, khiến chính Küng cũng phải tìm cách nói lại một cách nhẹ nhàng hơn: „… Không cần lời cầu lặp đi lặp lại cả đời của kẻ ít tin (cũng chẳng

---

[164] H. Küng, *Ewiges Leben?* München 1982
[165] H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*. Freiburg 1980.
[166] F.J. Nocke, *Eschatologie* (Leitfaden Theologie 6). Düsseldorf 1982.
[167] J. Auer, *„Siehe, ich mache alles neu“. Der Glaube an die Vollendung der Welt.* Regensburg 1984.
[168] M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986.
[169] H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV, Das Endspiel*. Einsiedeln 1983.
[170] C. Pozo, *Teología del más allá*. Madrid 1980 (2)
[171] H. Küng, *sđd*., tr. 178

cần những thánh lễ „cầu hồn“ tốn kém) cho những ‚linh hồn bất hạnh‘ nào đó trong ‚luyện ngục‘. Cũng chả cần những lời nguyện khó hiểu ‚với‘ và ‚cho‘ người chết. Nhưng trái lại cần cầu cho những *người đang chết*, còn những *người đã chết* chỉ cần nhớ đến họ cách tôn kính và yêu mến và trao họ vào lượng hồng ân của Thiên Chúa - với hi vọng sống động rằng, những người chết rốt cuộc sẽ được ở bên Chúa: ‚Requiescant in pace! Ước gì họ được an nghỉ!‘“[172]

H. Vorgrimler tế nhị hơn trong cố gắng trở lại với quan niệm Hồn của K. Rahner. Ông cho rằng, khi chết Hồn không biến mất, mà trái lại có mặt khắp vũ trụ (allkosmisch). Sau khi chết, mối liên hệ của Hồn với vũ trụ - vốn đã có từ trước không chỉ thông qua tính thể xác (Leiblichkeit) của nó mà thôi - vẫn tiếp tục hiện hữu dưới một dạng tính thể xác mới và không ngừng phát triển. Ban đầu, K. Rahner dựa vào đó để thử khai triển lên một thứ nhận thức mang tính diễn tiến về Toà Phán Xét và về Sống Lại. Nhưng về lúc cuối đời, lối tóm tắt tổng thể của ông cho thấy rõ ràng, là quan điểm của ông vẫn quá mập mờ. Điều này có thể cũng là lí do khiến chính Rahner, khác với thế hệ đi sau ông, không sẵn sàng chấp nhận một lập trường dứt khoát nào cả. Ông thích viết các phát biểu của mình ở thì điều kiện: „Ai nghĩ rằng, con người đạt được sự viên mãn duy nhất và toàn diện của mình theo „Xác“ và „Hồn“ ngay sau khi chết, và rằng „sự sống lại của Xác“ cũng như „cuộc phán xét“ diễn ra „theo giòng“ thời gian lịch sử của trần thế, và hai sự kiện này xảy ra cùng với các phán xét riêng của từng cá nhân, người đó không rơi vào nguy cơ biện hộ cho bè rối“ [173]. Ai đọc sách này của tôi, sẽ dễ dàng nhận ra việc tôi đã mượn những suy tư trên đây để có thể phát triển thần học của mình, nhưng đồng thời cũng có những sửa đổi dựa theo những dữ kiện quan trọng của đức tin. Ở đây, tôi cũng không thể không nói ra một nhận định riêng tư: Trong cuộc tranh luận suốt thập niên qua, tôi luôn gặp phải những xuyên tạc với lời lẽ châm biếm thậm tệ, đến nỗi nhiều lúc tôi không còn nhận ra những phát biểu của mình nữa.

Nơi M. Kehl, tôi không thể tìm thấy điều gì mới hơn K. Rahner và Greshake về đề tài luận bàn. Tác giả này cũng xác nhận, „cuộc quang lâm của Chúa, sự sống lại và toà phán xét“ đã diễn ra ngay sau cái chết của một người [174]. Ông cũng chấp nhận cái nhìn lịch sử, theo đó giáo huấn ki-tô giáo coi Chết như là một sự „tách rời giữa Hồn và Xác“ phải được hiểu có tính chất nhị nguyên. Theo ông (không biết bao nhiêu lần chúng ta đã phải nghe như thế!), điều đó xuất phát từ khoa Nhân Học tân Platon và mâu thẫn với cái nhìn toàn thể của Kinh Thánh. Và

---

[172] H. Küng, *sđd*., tr. 180.

[173] K. Rahner, *Theologie aus Erfahrung des Geistes.* (Schriften zur Theologie XII), biên soạn bởi K.H. Neufeld, Benzinger, 1975, tr. 456; Xem Vorgrimler, *sđd*., (xem Ghi chú số 2!) tr. 153, nhưng ở đây tác giả không ghi ra thì điều kiện.

[174] M. Kehl, *sđd*., tr. 163.

để vượt qua được nhị nguyên này, bắt buộc phải có một lối hiểu mới về Chết. Con người chết „toàn thể“ („totus“), chứ không „hoàn toàn“ („totaliter“). Ta phải „chia tay từ giã“ những „mô tả về tận thế của Kinh Thánh“, chẳng hạn như „Toà Phán Xét“, „Ngày Tận Thế“, „Quan Toà xuất hiện“ [175]. Cả chỗ này nữa cũng phảng phất hơi hướng của Rahner, khi ông Kehl nói, Quang Lâm không xẩy ra trong những dấu chỉ tận thế như toà án và thiên tai; mà đó là sự kết thúc tiến trình viên mãn của vũ trụ, trong đó tất cả mọi người (đã được chuẩn bị) bước vào sự sống phục sinh xuyên qua cái Chết“ [176]. Ta sẽ phải trở lại với những phát biểu này, bởi vì chúng cho thấy một hậu quả có sức công phá của khoa Cánh Chung mới, đó là nỗ lực làm thay đổi mối liên hệ giữa hành động con người trong thế giới với việc xuất hiện Nước Chúa.

Cuối cùng, tôi cũng muốn nhắc tới J. Auer. Tác giả này cố dùng triết học của H. E. Hengstenberg để giải quyết vấn đề, bằng cách dựa theo triết gia này phân biệt giữa hiện tượng cụ thể „Thân Xác“ (Leib) với „Tinh thân xác“ (Leiblichkeit) và coi đó là nguyên lí cấu tạo của con người. Theo ông, trong lúc Thân Xác chết, thì cái căn tính thực chất của con người là yếu tố siêu hình „Tính thân xác“ vẫn tiếp tục sống. Việc phân biệt giữa „Thân Xác“ (thể lí) và „Tính thân xác“ (siêu hình) rõ ràng là điều hữu lí và có lợi. Nhưng nó không trả lời được câu hỏi ai là kẻ cưu mang „Tính thân xác“ và do đó không giải quyết được vấn đề đang luận bàn; là vì, kể cả sau khi chết, „Tính thân xác“ vẫn thuộc vào con người. Điều này cho thấy có sự tồn tại của một cấu tố siêu hình, chứ không nói lên được biến cố mà ta gọi là „Sống Lại“. Như vậy, ta có thể giữ và sử dụng lối phân biệt này, nhưng không được phép từ đó khẳng định chuyện „Sống lại ngay khi chết“.

Vì thế, phải chua chát mà nói rằng, nhìn chung trong lãnh vực Cánh Chung Luận, quan điểm thắng thế chung vẫn ù lì dậm chân tại chỗ và xem ra vẫn không chịu chấp nhận một suy tư mới, trong lúc đó lại có rất nhiều biến chuyển diễn ra trong các lãnh vực luận bàn chuyên biệt. Tôi muốn điểm sơ qua ở đây ba lãnh vực: cuộc thảo luận trong phạm vi thần học thuần tuý; nỗ lực giải quyết vấn đề của Triết Học, Lịch Sử Triết Học và khoa học nhân văn; đối thoại đại kết.

Trong lãnh vực thần học, nghiên cứu của R. Schulte *Leib und Seele* (Xác và Hồn) là suy tư chi tiết và cặn kẽ đầu tiên. Thật ra Schulte không đưa ra một luận án chính xác nào về vấn đề Bất Tử, nhưng ông cho hay, một mặt có sự tồn tại của Hồn sau khi chết và mặt khác ta không phải nói là Hồn mất hoàn toàn tính thể xác; đúng hơn phải nói „liên hệ bản thể học của Hồn với Tính Thân Xác“ vẫn tồn tại [177]. Ở đây, cách đặt vấn đề của ông đúng: Sống Lại là điều xem ra khó xẩy ra

[175] M. Kehl, *sđd.*, tr. 232.
[176] M. Kehl, *sđd.*, tr. 249.
[177] F. Böckle – F.X. Kaufmann – K. Rahner – B. Welte (Xb.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 5, Freiburg 1980; trong đó có R. Schulte, Leib und Seele, tr. 5-6, câu 57.

và không hi vọng có được đối với kinh nghiệm của chúng ta; thành ra, để hiểu được nó, phải đi từ bản chất của Hồn và từ tính toàn thể nội tại của hữu thể con người. Chứ không được đi theo lối ngược lại: cứ bảo là có Sống Lại, rồi từ đó tìm hiểu xem có cần Hồn cho chuyện Sống Lại đó hay không. Tháng giêng năm 1985 các nhà tín lí và thần học cơ bản công giáo tổ chức một nghị hội bàn về đề tài „Hồn. Một khái niệm có vấn đề của Cánh Chung Luận ki-tô giáo". Năm sau, các bài tham luận được in trong tạp chí *Questiones disputatae* [178]. Cả trong nghị hội này, các nhà thần học bênh vực cái lập luận đáng ngờ „Sống lại khi chết" vẫn nắm thế thượng phong, nhưng cũng đã có những tiếng nói cẩn trọng hơn. Nhà thần học cơ bản H.J. Verweyen và nhà diễn giải E. Haag đã cố gắng mở ra một cánh cửa hoà giải với Hồn. Người biện hộ mạnh mẽ nhất cho đề nghị này là triết gia Haeffner. Tại sao lại một triết gia làm chuyện đó? Điều này chẳng lạ. Là vì một khi đã phủ nhận Hồn và bênh vực chuyện Sống Lại lúc chết, Thần Học rơi vào chủ trương cả tin, phủ nhận lí trí và nó chẳng còn gì để nói nữa về mặt triết học. Có một tiến bộ, khi giáo sư G. Greshake cho rằng, „Hồn" được coi là một tiếng kêu đầu đời không thể thiếu được của nhân loại và của Ki-tô giáo. Ta có thể chấp nhận lời cảnh cáo của ông về nguy cơ tiếp tục nói rông dài về Hồn, bởi vì nói rông dài mà thiếu suy nghĩ sâu xa về bất cứ một đề tài nào thì cũng là điều xấu. Cũng năm 1986, cùng với nhà diễn giải J. Kremer ở Wien (Áo), ông cho xuất bản một cuốn sách chung về Sống Lại, cho thấy ông chấp nhận một quan điểm tế nhị hơn và cho thấy việc ông đưa vào lại từ ngữ „Hồn" [179]. Cả trong sách này, ông vẫn lập lại quan điểm „Sống lại khi chết". H.J. Verweyen, đồng nghiệp của ông ở Freiburg, đã nhận định về điểm này trong một bài bình luận nhìn chung rất tích cực: „Nếu dùng nó mà không thật cẩn trọng, thì câu „Sống lại khi chết" sẽ tạo ra những hiểu lầm quan trọng. Câu đó dễ khiến ta không còn quan tâm tới hai cực bản lề - đó là điểm khởi đầu và hoàn tất sự tham dự của ta vào phục sinh của Đức Ki-tô -, bởi vì nó gợi lên điều này: viên mãn của cá nhân đã diễn ra nơi cái Chết rồi, điều mà thực ra nó không hàm ý như thế" [180]. Tôi hoàn toàn đồng ý với quan điểm này. Trong cuộc luận bàn tiếp nối, càng ngày vấn đề càng hiện ra rõ ràng: Phải nhất thiết cần tư tưởng Hồn Bất Tử để biện minh cho việc sống lại thật của Xác Thịt. Là vì quan điểm Sống Lại khi chết sẽ loại hết yếu tố vật chất ra khỏi sự Sống Lại. Quan điểm này hàm ý rằng, vật chất cụ thể chẳng dự phần gì cả nơi

[178] W. Breuning (Xb.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg 1986. Xem tác phẩm nghiêng về Triết Học của G. Pöltner – H. Wetter (Xb.), *Das Leib-Seele-Problem*, Wien 1986.

[179] G, Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theo-logischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.*

[180] H.J. Verweyen, Rezension zu dem Buch von Greshake-Kremer, trong: *Theologische Revue* 83 (1987) 313-316, câu 316.

biến cố Viên Mãn. Như vậy, quan điểm này đã cá nhân hoá Hi Vọng ki-tô giáo: Nếu qua cái Chết, con người đi vào kết thúc trong tư cách từng cá nhân một, thì lịch sử tự nó sẽ đứng ngoài vòng cứu độ và vì thế nó không thể viên mãn. Thoạt nhìn, ta thấy rõ ràng các quan điểm bị đảo ngược: Phủ nhận Hồn và khẳng định sự Sống lại diễn ra khi chết có nghĩa là chấp nhận một thuyết Bất Tử thiêng liêng vốn chống lại khả năng có sự Sống Lại thật và có sự cứu rỗi toàn thể thế giới. Chỉ có giáo huấn Bất Tử nào dạy rằng, cái Tôi của chúng ta có thể nói đã được buộc chặt vào Thiên Chúa qua Đức Ki-tô phục sinh, và nhờ đó nó quy hướng về sự phục sinh tương lai, giáo huấn đó mới cứu được tính hiện thực của Kinh Thánh.

Trong lúc đó, đề tài Hồn - Xác có được sự quan tâm mới của Triết Học. Ở đây dĩ nhiên không thể trình bày được hết toàn bộ cuộc luận bàn triết học. Tôi chỉ muốn lược qua một vài điểm xem ra đặc biệt quan trọng qua cái nhìn của một nhà thần học và một người muốn tìm hiểu như tôi. Cùng năm 1985, khi các nhà thần học tín lí và thần học căn bản công giáo hội luận về Hồn, thì Uỷ Ban Triết Học của Hội Görres cũng làm việc với đề tài „Thân Xác và Hồn. Một vấn đề cũ và mới của Triết Học“. Trưởng Uỷ Ban, triết gia H.M. Baumgartner ở Bonn tóm tắt kết quả của các bài tham luận và các cuộc thảo luận như sau: „Kết quả các thảo luận đưa đến khẳng định chung này: Dù đứng từ quan điểm thần học, lí thuyết khoa học hay khoa học tự nhiên, không thể chấp nhận được việc loại trừ hay giản lược, dù về mặt thực tế hay về mặt ngôn ngữ, cái mà người ta gọi là Hồn“ [181]. Về điểm này, nếu các nhà thần học biết chăm chú lắng nghe các triết gia thì hay biết mấy.

Các nghiên cứu quan trọng của J. Seifert sẽ được nói sơ qua ở phần Phụ Lục hai. Phụ Lục này cũng đề cập tới những nhận thức quan trọng của J. Eccles, qua đó mở ra những lối nhìn mới nơi địa hạt làn ranh giữa khoa học tự nhiên và Triết Học. Lúc này có thêm hai tác phẩm của ông đã được dịch ra Đức ngữ: cuốn viết chung với D.N. Robinson „Phép Lạ Con Người – Bộ Óc Và Tinh Thần“ [182] và cuốn các bài giảng Gifford 1977-1978 „Bí Ẩn Về Con Người“ [183]. Hai cuốn chứa đựng một lượng tài liệu kiến thức và suy tư rất lớn. Vì lợi ích của Thần Học và để việc tìm hiểu con người thời nay được đúng đắn, tôi thấy rất cần có một cuộc trao đổi thần học với các tác phẩm này. Thật cảm động, khi thấy lượng kiến thức thực nghiệm càng gia tăng kinh khủng bao nhiêu, thì „bí ẩn về con người lại càng lớn thêm“ [184] bấy nhiêu. Qua các tác phẩm đó, ta nhận ra Eccles đúng là một hiền nhân khiêm tốn và thông biết thật sự. Vì thế chúng mở ra cho Triết và Thần Học

[181] *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft*, Köln 1986, tr. 118; Gesamtbericht 114-118.
[182] J.C Eccles – N.D. Robinson, *Das Wunder des Menschen – Gehirn und Geist.* Münchrn 1985
[183] J.C. Eccles, *Das Rätsel Mensch*. Gifford-Lectures 1977-1978, Unversität Edingburg. München-Basel 1982.
[184] J.C. Eccles, *Rätsel Mensch*, tr. 23.

những lối nhìn mới, mà vẫn không có sự lẫn lộn biên cương phương pháp làm việc của nhau. „Các triết gia thời trung cổ thường nói về Lí Trí như là về một ‚Đức Tin tự gội sạch chính mình". Những người đạo đức với bản tính hoài nghi có thể giúp nhiều cho sứ mạng cao cả đó. Họ giúp ta gội sạch triệt để Đức Tin của mình, cả khi ta biết rằng, họ thật ra muốn giữ lại cái phẩm của Đức Tin, chứ không muốn Đức Tin trở thành đồng nghĩa với Lí Trí" [185]. Mặt khác, ở biên giới giữa khoa học tự nhiên và Triết Học, ta có tập sách nhỏ của H. Jonas xuất bản năm 1981 nói về vấn đề Hồn-Xác, đây là một bổ túc cho dự án lớn của ông bàn về một khoa Đạo Đức mới dựa trên nguyên tắc „Trách Nhiệm" [186]. Jonas không bênh vực luận điểm Bất Tử, nhưng bênh vực cho khả năng có thể có những hành vi tự do về mặt đạo đức và có thể có sự hiện diện cùng lúc giữa tính tự phát tinh thần và tính nhân quả cơ học. Chính từ góc độ này, ông đi tới những nhận định không những quan trọng cho vấn đề Đạo Đức và Tự Do, mà cả cho toàn bộ câu hỏi về một „viễn ảnh thế giới" tân tiến. Điều này thể hiện ra trong bài phê bình của ông đối với thầy mình là Bultmann, trong đó ông trở lại „cuộc đấu tranh cho khả năng hiện hữu của Đức Tin" và, với một sự bộc trực nhiệt thành, ông phá đổ đi cái niềm tin như đinh đóng cột vào viễn ảnh huy hoàng của thế giới, và đây chính là điểm khiến Jonas đã đưa rất nhiều câu khẳng định.

Mới đây Albert Shalom vừa thử đưa ra một quan niệm triết học mới và đáng suy nghĩ dựa trên kiến thức khoa học nhân văn [187]. Ở đây tôi chỉ muốn ghi lại ngắn gọn: dựa trên một suy tư cặn kẽ về bản chất của „Thời Gian", tác giả đã đi tới một cái nhìn mới về tính Chủ Quan và Nhân Cách. Theo ông, sự liên kết giữa „internalization" (tiếp thu) và „deployment" (khai triển) là hai từ khoá giúp ta giải thích căn tính hai mặt của con người: một mặt phải chịu ảnh hưởng bên ngoài của thế giới sinh vật, mặt khác dù vậy vẫn luôn kềm toả được những ảnh hưởng đó nhờ vào một yếu tố nội tâm luôn luôn bền vững bất biến. Tương quan liên kết giữa bên ngoài với bên trong và giữa diễn tiến sinh học với tụ điểm nội tâm này, theo ông, thay thế cho công thức Xác – Hồn, một công thức vốn, cũng theo ông, chỉ mang tính chất tĩnh và nhị nguyên, như Descartes trước đây đã gán cho quan niệm Hồn – Xác. Tôi cũng đồng ý với Shalom trong việc bác bỏ quan điểm của Descartes. Quan điểm này thật ra đã xoá đi mất cái thống nhất nội tại của tạo dựng vốn có được điểm quy chiếu của nó trong bản chất con người. Thêm nữa, tôi tin

[185] Eccles – Robinson, *sđd.,* tr. 222.

[186] H. Jonas, Macht oder *Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung.* Insel Verlag 1981. Các luận đề của D.B. Linke – M. Kurthen trong *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem.* Stuttgart 1988 cũng đi vào trong các phân tích của Jonas về khía cạnh khoa Não Học.

[187] A. Shalom, *The body mind conceptual framework and the problem of personal identity*. Humanities Press International. Atlantic Highlands, N.J. 1985.

chắc rằng, công thức nhân học nền tảng của ông về „internization“ và „deployment“ có thể mang lại những đóng góp quan trọng cho việc mở rộng và đào sâu khoa Nhân Học cổ điển. Sách ông mở ra nhiều yếu tố mới cho cuộc đối thoại triết học (và cả thần học) với các khoa học nhân văn. Nhưng tôi không tin công thức đó có thể thay thế cho nội dung tư tưởng Hồn-Xác – cần phải được hiểu cho đúng - do Kinh Thánh đưa ra và đã trưởng thành lên trong lịch sử ki-tô giáo (chỉ có trong Ki-tô Giáo mà thôi, chứ ngoài ra chẳng có nơi nào khác nữa): Nội dung này không thể thiếu được. Nhưng, sau khi được chuyển qua và mở rộng ra trong các phạm trù của Thời gian tính, nó có thể ít bị hiểu lầm hơn và ý nghĩa nhân vị thật của nó có thể được hiểu rõ hơn [188].

Giờ đây tôi bước sang một mặt khác của cuộc thảo luận về cùng đề tài này. Trong suốt cuộc thảo luận, vấn đề hiểu sao cho đúng các nội dung Hồn, Bất Tử và Sống Lại đã bị trở ngại, có thể nói gần như bị chận đường, do cách hiểu hoàn toàn mang tính cách mô hình về liên hệ giữa các tư tưởng hi-lạp và kinh thánh. Khi luận bàn, người ta quên mất yếu tố chuộng xác thịt nơi văn hoá hi-lạp cũng như lòng say mê của họ hướng về chính sự (Polis) và công lí chung trong Thành Quốc. Người ta đồng hoá tư duy hi-lạp với thuyết nhị nguyên Hồn – Xác cũng như coi nó đối kháng lại cái viễn ảnh hoàn toàn mang tính trần tục (đời nay) và được cho là không màng gì tới tương lai của người Do-thái. Ở điểm này, luận văn lên nghạch (Habilitation) của H. Sonnenmanns về khoa Nhân Học hi-lạp và ki-tô giáo và về Cánh Chung Luận sẽ giúp ta hiểu rõ hơn và giúp Thần Học tái ý thức về những điều quên sót của mình [189]. Những gì tôi chỉ có thể đề cập sơ lược trong sách này, đã được Sonnenmanns trình bày rộng rãi. Vì thế, để bổ túc về mặt sử học cho những gì tôi trình bày, mời độc giả đọc sách của ông ấy.

Nhưng những giải thích quan trọng lại đến từ một mặt mà tôi không ngờ: Nhà thần học tin lành Fritz Heidler lấy lăng kính thần học của Luther để nghiên cứu „giáo huấn kinh thánh về sự bất tử của Hồn“ một cách mới. Trong cuốn sách quan trọng này, ông cũng mạnh mẽ chống lại thuyết „Chết toàn thể“ và „Sống lại khi chết“ của các ông tổ tin lành: Karl Barth, Helmuth Thielicke, Eberhard Jüngel [190]. Heidler minh chứng rất rõ, là chỉ có sự chấp nhận Hồn bất tử mới có thể phù

[188] Bài của D. Connel, Substance and the Interiority of Being, trong: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie* 25 (1983) 68-85 có thể giúp hiểu thêm về điểm này. Khi tranh luận với những quan điểm tương tự nơi Bergson, tác giả cho rằng, „Interiority“ đòi hỏi phải có „Substanciality“.

[189] H. Sonnenmanns, *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung . Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg 1984. Muốn hiểu nền tảng tư duy hi-lạp từ đầu cho tới Platon, đọc W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1953.

[190] F. Heidler, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Athropologie*. Göttingen 1983. Nhưng ở đây tôi phải nói, là sau khi đọc Cánh Chung Luận của tôi, Thielicke đã phát triển tiếp quan điểm của ông và gần như đã đồng

hợp được với dữ kiện chung của Thần Học Kinh Thánh và ông cũng chứng minh cách thuyết phục, là thần học của Luther cũng nghiêng về quan điểm đó.

Ngoài ra, H. J. Verweyen còn cho hay, các nghiên cứu mới của A. Köberle và A. W. Kantzenbach cũng theo chiều hướng này [191]. Cuối cùng, tôi muốn nhắc tới bài viết thông thái và tự nguyện của J. Bauer về đề tài đang bàn luận; bài viết chứa đựng vô số chất liệu để suy tư cho mọi phía [192]. Dù Bauer rốt cuộc đã không tự thuyết phục nổi để chấp nhận „Hồn“, nhưng ông đã dùng nguồn tài liệu để chỉ ra một cách tuyệt vời những thiếu sót trong các phê bình chống lại Platon và giúp ta thấy được „sự trùng hợp“ thực sự „giữa Bất Tử và Sống Lại“.

Cuối cùng theo tôi, tài liệu quân bình và giúp ích nhiều nhất cho toàn bộ đề tài đang luận bàn là luận án thần học của G. Nachtwei đệ nạp ở Leipzig năm 1986 *Die dialogische Unsterblichkeit* (Bất tử đối thoại), trong đó tác giả phân tích Cánh Chung Luận của tôi dựa trên toàn bộ nội dung các nghiên cứu thần học của tôi [193]. Theo tôi, có lẽ tài liệu này là một đánh giá chung đầy đủ và công tâm nhất về cuộc tranh luận liên quan tới Cánh Chung do cuốn sách tôi đã tạo ra trong vùng nói tiếng Đức. Một trong những công trạng quan trọng của nó là đã đưa vấn đề trở lại đúng vị trí bao quát và đúng chiều sâu của nó. Là vì mục đích của tôi không phải là tìm cách làm sống lại thuyết Xác – Hồn nào đó của „Hi-lạp“ hay của Tân Kinh Viện. Mà là cố gắng đưa những khái niệm đó về đúng vị trí của chúng trong một nền Nhân Học đối thoại do Kinh Thánh và các giáo phụ đưa ra. Nhờ Nachtwei tái tạo lại khung cảnh tích cực đó, mà những hẹp hòi châm biếm đã được giải toả và

---

quan điểm với tôi: „*Hồn… là con người khi được Lời Chúa tiếp xúc*“. ‚Hồn‘ như vậy có nghĩa là cái tinh anh của mối liên hệ với Thiên Chúa, liên hệ này nối chúng ta vào trong lịch sử mà Thiên Chúa đã có với chúng ta. Điều duy nhất xem ra chắc chắn, đó là *Khái niệm Hồn trên thực tế không thể không có được*, nếu người ta phải nói tới cái chết thân xác và đồng thời cũng muốn nói lên rằng, lịch sử của Thiên Chúa đã bắt đầu với ta sẽ không bị chấm dứt lúc chết… (*Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III. Theologie des Geistes.* Tübingen 1978 tr. 550). Cũng trong cuốn sách trên, Thielicke cho biết, quan điểm của ông xuất phát từ thần học Luther cũng trùng hợp với „điều mà J. Ratzinger gọi là Bất Tử đối thoại“.

[191] H.J. Verweyen, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie, trong W. Breuning, *sđd.*, (xem Ghi chú 15) 15-30; về điểm này xem trang 17tt. Cả tác giả tin lành Methodist G. Wainwright cũng giã từ quan điểm của Greshake và Kremer và ông đã dựa theo chứng từ kinh thánh minh chứng một cách rõ ràng về sự nhất thiết phải có „Hồn“ và „Tình trạng chuyển tiếp“: G. Wainwright (Xb.), *Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi.* Philadelphia 1988; đọc trong sách này bài do chính Wainwright viết The last things. Tr. 341-370, đặc biệt 356-358.

[192] J. Bauer, *Einsicht und Glaube, Aufsätze*. Göttingen 1978. Quan trọng cho vấn đề của chúng ta, trang 7-49, đặc biệt chương „Unsterblichkeit der Seele und Aufwerstehung von dem Tod“, tr. 25-49.

[193] C. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschaltologie und Theologie*. Leipzig 1986.

các mâu thuẫn hết gay gắt. Điểm đáng quý nữa, là từ thái độ đó Nachtwei rút ra những hệ quả cho việc mục vụ. Ông cho hay, những luận điểm tân thời nhất về Cánh Chung thường được đưa lên toà giảng và vào các giờ giáo lí ngay, mà chẳng chịu chờ thời gian suy nghĩ chín chắn đã. Một trong những công tác của một khảo luận tín lí là đưa ra cách thức làm sao để thực hiện những thay đổi trong việc rao truyền đức tin. Quả thật đối với tôi, chính việc mất mát ngôn ngữ rao truyền là dấu hiệu cho thấy chúng ta đang đi sai đường: Đối với Thần Học, việc rao truyền Tin Mừng không phải là một hình thái giản lược, rốt cuộc chỉ là phụ thuộc, của ngôn ngữ khoa học của nó. Mà ngược lại, rao truyền là khởi điểm và đích điểm của Thần Học. Nếu như trong quá trình suy tư chính việc rao truyền bị tiêu tan, thì đó không phải là thất bại của rao truyền, mà là lỗi của Thần Học.

Như vậy, tôi bước tới một điểm nữa vốn làm tôi nặng lòng. Trước khi tác phẩm quan trọng của Nachtwei xuất hiện, cuộc tranh luận về Cánh Chung Luận của tôi, như đã nói, hầu như chỉ hạn chế vào trong vấn đề Hồn - Xác mà thôi, điều này làm tôi âu lo. Và chính vì thế nó đã tạo ra cảm tưởng, Cánh Chung Luận của tôi chỉ có bấy nhiêu thôi [194]. Điều này chẳng đúng một tí nào cả. Phải công nhận, sở dĩ cuộc tranh luận về Hồn đã trở thành mối quan tâm hàng đầu của tôi, là vì tôi đã có được kinh nghiệm về cuộc khủng hoảng rao truyền Tin Mừng. Là một nhà thần học, tôi cho đây rốt cuộc không phải là một cuộc luận bàn triết học, nhưng là một tranh luận vừa về khả năng rao truyền Đức Tin vừa về sự Sống Lại. Như ta đã thấy trên, quả thật ngược đời, khi thực tại Sống Lại lại tuỳ thuộc vào „Hồn“, tuỳ thuộc vào thực tại niềm tin nơi quyền năng của Thiên Chúa, một quyền năng bao gồm trên cả vật chất. Niềm tin vào sự cứu độ thế giới và lịch sử cũng như vào khả năng có thể cầu nguyện một cách hợp lí cho người chết, tất cả cũng tuỳ thuộc vào Sống Lại. Là một nhà thần học, Triết Học đối với tôi không phải là một mục đích tuyệt đối. Nhưng ở tầm mức này, một lần nữa, ta thấy Đức Tin có vẹn toàn hay không là tuỳ phần lớn nơi sự chính xác của tư duy triết học. Và vì thế, làm triết học một cách cẩn thận là một phần không thể thiếu được của công tác thần học đứng đắn. Nói cách khác: vì các động cơ thần học mà câu hỏi triết học và nhân học đã trở thành quan trọng đối với tôi, nhưng tôi sử dụng nó với tư cách là một nhà thần học và đã cố gắng đưa nó vào trong cái toàn thể của Cánh Chung Luận thần học.

---

[194] H. Vorgrimler, *sđd*., tr. 10t, ghi chú 1, đã giới thiệu sách tôi với độc giả với ghi chú như sau: „Khác với những tập khác trong loạt sách giáo khoa của nhà xuất bản đã và đang thực hiện, tác phẩm này không cố gắng trình bày đầy đủ về một khảo luận tín lí. Tác giả cố gắng đưa ra một đánh giá tích cực về thuyết Platon và chia sẻ những suy tư về Thần Học Chính Trị và những giả thuyết của G. Greshake và G. Lohfink…“ Đối với tôi, đây là một hiểu lầm khó tưởng tượng được, vì sách tôi cố gắng bao gồm mọi chủ đề thiết yếu của Cánh Chung, nhưng vì là một tập giáo khoa nên phải ngắn gọn như thế.

Cũng trong liên hệ này, một lần nữa tôi muốn nhấn mạnh tới một quan điểm phương pháp, mà tôi có nói đến trong phần cuối bài „Giữa Chết Và Sống Lại“ in trong phụ chương sách này. Ở thế kỉ trước, Hồng y Newman và Wladimir Solowjew cố ý nhấn mạnh tới phạm trù Phát Triển như một khái niệm bản lề trong việc phối hợp giữa tư duy thần học và tín lí công giáo. Sở dĩ quan điểm này không thành công trong khoa Thần Học tân tiến, vì vấn đề phối hợp giữa Diễn Giải, Giáo Hội và Tín Lí đã không được giải quyết. Việc nghiên cứu các văn bản lịch sử theo các phương pháp khoa học tự nhiên đã không quan tâm gì tới chủ thể Giáo Hội vốn vẫn trường tồn qua bao thăng trầm của thời đại. Chủ thể này cũng chịu những tác động qua lại của Internization và Deployment. Một khi chỉ chú tâm vào diễn tiến tiếp nối của các hiện tượng (của các văn bản) mà thôi, lúc đó người ta chẳng quan tâm gì tới lực nối kết của „Internalization“. Như thế chỉ còn lại một chuỗi tiếp nối những cấp độ đức tin đầy mâu thuẫn và những giai đoạn đời sống giáo hội thiếu nhất quán. Ta không còn nhận ra mối liên kết nội tại sống động giữa Kinh Thánh, các giáo phụ, Kinh Viện và Thời Mới. Ta đứng trước một chuỗi bản văn chỉ phù hợp đôi phần với nhau mà thôi. Trước sự thiếu liên tục của ngôn ngữ đức tin này, Thần Học ngày nay chỉ còn một cách duy nhất mà thôi, đó là tìm về các văn bản cổ xưa nhất. Nếu cứ làm theo phương pháp này, chắc chắn ta sẽ không thể nói được là có sự Sống Lại khi chết (điều này hoàn toàn trái với Kinh Thánh) và trong trường hợp này, cả công thức „Hồn bất tử“ cũng không có nền tảng. Thành ra, người ta đã phải tìm cách cố gắng sáng chế ra một Triết Học có thể ít nhiều giải thích được những gì mà người ta coi là cổ và có niên đại vào thời Đức Giê-su. Cứ trên nền đó, ta sẽ chẳng có được một Đức Tin có khả năng nâng đỡ cuộc sống. Như vậy, trường hợp đề tài Sống Lại và Bất Tử cũng chỉ là *một* thí dụ minh chứng cho thấy rằng, Thần Học không thể dừng lại nơi „Deployment“, mà phải đi tìm lại cái căn tính nối kết của Giáo Hội; có như vậy mới hiểu ra rằng, Đức Tin nằm trong lực sinh động của một tiến trình phát triển, trong đó căn tính hoàn toàn không bất động, mà càng ngày càng thấm sâu hơn.

Để mở rộng phạm vi đề tài Cánh Chung

Bên cạnh câu hỏi về nền tảng nhân học của Cánh Chung ki-tô giáo, khi viết sách này, tôi còn muốn tìm hiểu nhiều điều cũng không kém quan trọng nữa. Nền thần học mà tôi tiếp nhận vào cuối thập niên 40 còn đậm dấu rất nặng lối diễn dịch, dù đã có những nhạy cảm mới về phương pháp, của Albert Schweitzer về bài giảng trên núi của Đức Giê-su. Ông này cho rằng, sắp có tận thế tới nơi. Tôi có cảm tưởng, quan điểm nền tảng đó vẫn còn thống trị các nhà diễn giải và khoa

Thần Học ngày nay dưới nhiều hình thức. Ở đây, câu hỏi thật sự gây kích động các nhà thần học không phải là, liệu Đức Giê-su đã sai lầm trong cách Người hiểu về Thời Gian chăng, mà là, phải chăng tâm điểm thông điệp của Người đã không còn đúng từ cội nguồn nữa, và vì thế phải cần có những diễn nghĩa mới để nó mang lại lợi ích cho việc sống đạo? Như vậy, có hai vấn đề cơ bản đặt ra cho Thần Học ngày nay. Thứ nhất, phải làm cách nào để có thể hiểu đúng Kinh Thánh. Ta phải theo quan điểm chung của các nhà diễn giải, hay đó cũng chỉ là *một* quan điểm, một quan điểm quan trọng, nhưng không phải là duy nhất về Kinh Thánh? Nếu không có một thẩm cấp quyết định nào ở trên các quan điểm chung của từng thế hệ nhà diễn giải, thì khi nhìn vào lối diễn giải của ít nhất hai hay ba thế hệ gần đây, ta hẳn phải kết luận rằng, quả thật thông điệp nguồn cội của Đức Giê-su không thể lọt tai người nghe được, nó cần phải có một nội dung mới thì con người mới có thể chấp nhận. Thứ hai: Nhưng ta cũng không thể khẳng định rằng, lí trí sử học được diễn tả ra qua các nhà diễn giải không thể là thứ không quan trọng cho đức tin. Tránh né hay trốn chạy Lí Trí là chuyện hoàn toàn đi ngược lại bản chất của đức tin ki-tô giáo. Vì thế, một mặt tôi cố gắng bằng những đường nét chính ghi lại đúng quan điểm của các nhà diễn giải ngày nay, và đồng thời mặt khác xem đâu là chỗ họ mở lối cho một diễn giải giúp ích cho đức tin. Trọng điểm của sách tôi trước sau vẫn là một nỗ lực phản biện lại chuyện Tận Thế và qua đó bàn chuyện làm sao để có thể hiểu đúng Kinh Thánh [195]. Đối với tôi, như quý vị thấy qua tựa đề của phần I, vấn đề Cánh Chung đồng thời cũng là vấn đề căn tính của Ki-tô giáo. Chương 2 và 3 của cuốn sách đưa ra những tranh biện trực tiếp với vấn đề. Nhưng thực tế tôi đã bàn chuyện này trong cả cuốn sách, và đặc biệt lại đưa nó ra lại trong chương 6. Tôi rất mong được mọi người đưa vấn đề cơ bản này – trong đó Bất Tử và Sống Lại cũng chỉ có thể là một phần mà thôi – ra tiếp tục thảo luận để đào sâu thêm.

Chuyện đại kết cũng là điểm quan trọng khi tôi viết sách này. Đối với tôi, Thần Học Sự Chết (Ch. 4) trước hết là nỗ lực tìm về một khoa Nhân Học thực tế: Con người, mỗi người trong chúng ta, là một thực thể đau khổ. Điểm kết cuộc đời ta không chỉ xuất hiện nơi cái Chết mà thôi. Mỗi ngày, ta ít nhiều cảm được nó nơi thể xác và tâm hồn ta, chẳng hạn như qua một cơn đau. Ta phải đối diện và giải quyết chuyện kết thúc đó. Đây là một vấn nạn cội nguồn của con người. Và tôi phải tìm cách trực diện với nó, càng cụ thể chừng nào càng tốt. Nhưng trực diện không phải bằng khả năng của chính khôn ngoan của tôi, mà bằng nỗ lực hiểu ra sự khôn ngoan của Kinh Thánh và để nó biến thành cái khôn ngoan của tôi, của chúng ta. Tuy nhiên ở điểm này, tôi nhận ra có sự bất đồng giữa các tôn

[195] Về những câu hỏi liên quan, xin được mời xem tập „Quaestio disputata“ *Schriftsauslegung im Widerstreit*, Herder 1989 do tôi xuất bản, và xem bài của tôi từ trang 7-14.

giáo về câu hỏi: Các „việc lành“ của con người đáng giá ở chỗ nào và đâu là hạn chế của chúng. Trước đây, chúng ta tranh cãi về khả năng được cứu độ: một bên bảo do đức tin, một bên bảo nhờ việc lành phúc đức. Ngày nay gần như chỉ còn Sử Học quan tâm tới câu hỏi này trong hình thái cổ điển của nó nữa mà thôi. Nhưng nay, câu hỏi xem ra lại nóng lên trở lại và ta có thể giải quyết được nó. Vì thế, qua Chương 4, tôi muốn âm thầm đối thoại với thế giới tin lành. Cũng trong ý hướng đó, tôi cố gắng đưa ra giải quyết lại cách mới mẻ vấn đề Luyện Ngục dựa theo ánh sáng Kinh Thánh và các giáo phụ và lồng nó vào trong khung cảnh đại kết.

Cuối cùng, còn có hai chiều kích của Cánh Chung, mà theo tôi, đặc biệt trở nên quan trọng trong ngày nay. Trước hết là mối liên hệ giữa những mong đợi cụ thể của Đức Tin về vũ trụ và viễn ảnh hiện tại của chúng ta về thế giới. Hẳn không ai trong chúng ta ngày nay lại không nhận ra cái sai của quan điểm duy vật lí; chúng ta phải vứt bỏ nó và cần ở lại trong giới hạn của những phát biểu mang tính chất tôn giáo. Nhưng điều này lại làm gia tăng nguy cơ đẩy đức tin hoàn toàn ra khỏi thực tại vật chất và vì thế rơi vào trong một thuyết Huyễn Ảnh [196] mới, vốn khởi đầu từ Ki-tô học và kết thúc nơi Cánh Chung Luận. Dựa theo thuyết này, người ta chỉ còn đặt tầm quan trọng nơi lời giảng dạy của Đức Ki-tô, chứ con người của Người thì chẳng quan trọng gì cả. Áp lực của học thuyết này đã trở nên rất mạnh, khiến nhiều người nhiều nơi chẳng còn tin vào việc Đức Ki-tô được sinh ra bởi một Trinh Nữ và đã sống lại thật từ cõi chết. Một khi đã quan niệm như thế, thì đương nhiên chẳng còn chuyện thân xác *của chúng ta* cũng sẽ sống lại, và thế giới vì vậy cứ yên chí tiếp tục vận động vô cùng tận, bởi vì mỗi từng người đã được sống lại rồi khi họ chết. Như vậy, chẳng còn hi vọng cứu độ nào nữa cho lịch sử và vật chất. Ở đây, ý hướng chính của tôi là đi tìm một lối ra giữa hai chủ trương duy vật lí và huyễn ảnh.

Thứ nữa, trong khung cảnh Cánh Chung, ta dễ mang ảo tưởng. Điểm tranh chấp thực sự của ngày nay là sự đối đầu giữa hi vọng ki-tô giáo và niềm tin của con người tân thời vào một thế giới tốt đẹp hơn. Niềm tin này càng ngày càng làm cho Ki-tô hữu xa lìa đức tin kinh thánh và làm cho Giáo Hội mất tự tin trong lời nói của mình. Chỉ bằng một vài đoạn ngắn, J. Bauer cho thấy thật ấn tượng niềm kiêu hãnh của con người, khởi đi từ triết gia Fichte, tin vào sức mạnh khả năng hành động tạo thay đổi thế giới của mình lớn như thế nào [197]. Thần bí đã hoá thân thành ảo tưởng, Bất Tử bản thể học bị đẩy ra lề để nhường chỗ cho hoạt động

[196] Doketismus = học thuyết Huyễn Ảnh, có từ cuối thế kỉ 1 tới đầu thế kỉ 2, chủ trương đời sống nhân tính của Đức Giê-su tại trần gian, nhất là đau khổ và cái chết của Người, chỉ là những điều huyễn tượng mà thôi. Ghi chú của người dịch.

[197] J. Bauer, *sđd*., tr. 41.

hướng về tương lai [198]. Những phong trào tri thức tiếp theo càng ngày càng loại trừ chủ thể cá nhân để nhường chỗ cho những đại lượng chung chung như Nhân Loại, Giai Cấp, Xã Hội và đưa hi vọng hướng vào những gì do chính con người có thể tạo nên. „Trong mọi trường hợp, đây là một cuộc thay đổi hướng về tương lai, được tác động bởi chỉ một chủ thể được định nghĩa là Tập Thể“ [199].

Qua các môn Thần Học Chính Trị, những chiều hướng trên đây len lỏi vào Thần Học bằng nhiều cách. Trong các tác phẩm tiếng Đức về Cánh Chung được đề cập ở trên, M. Kehl là người bàn tới vấn đề này nhiều nhất. Cách giải thích của Rahner, coi Sống Lại là một tiến trình „diễn ra trong lịch sử thời gian“, lạ thay, cũng chẳng giúp gì được trong việc nối hi vọng ki-tô giáo lại với lối tư duy triết học lịch sử tân thời và những hứa hẹn của nó. Dựa trên mô hình suy tư của Rahner, Kehl đã đưa ra một mô thức riêng, coi lịch sử xã hội và văn hoá của nhân loại như là tiền đề hoặc điều kiện của Nước Trời: Cả hai hi vọng – hi vọng dựa trên hành động có thể tạo thay đổi thế giới của mình và hi vọng vào sự Sống Lại - quyện sát trong nhau. Hi vọng đặt nền nơi niềm tin Sống Lại vốn xuất phát từ sự lệ thuộc của con người, nhưng giờ đây nó được nối vào tiến trình lịch sử mà vẫn không trở nên hoàn toàn đồng nhất với tiến trình lịch sử đó.

Tư tưởng này được nhà thần học người Ấn-độ P. M. Amaladoss tiếp tục phát triển theo chiều hướng triệt để nhất. Nó được ông nối vào một Thần Học Các Tôn Giáo và vào một Ki-tô Học vũ trụ. Theo đó, mầu nhiệm Đức Ki-tô vũ trụ bao trùm lên tất cả; Giáo Hội được Đức Giê-su lịch sử lập ra chỉ là một phần của vũ trụ tôn giáo, trong đó tất cả đều mang một nhiệm vụ chung là chuẩn bị cho Nước Thiên Chúa. Câu sau đây có thể làm sáng tỏ chiều hướng suy tư của ông: „Thiên Chúa đã mặc khải cho tôi về cái mầu nhiệm đang tác động trong thế giới. Các chiều kích của nó cũng lớn rộng như thế giới và các cách tác động của nó khác nhau. Tôi tin rằng, mầu nhiệm này được nối với Đức Giê-su một cách đặc biệt. Nhưng qua kinh nghiệm tôi hiểu rằng, việc gắn bó với Đức Giê-su trong Giáo Hội không phải là điều kiện để được tham dự vào mầu nhiệm này. Thiên Chúa mời gọi tất cả mọi người tham dự vào chương trình cứu độ của Người. Nhưng chỉ một vài người được Người gọi vào Giáo Hội. Tôi được mời gọi cùng với tất cả những người khác chung tay xây dựng một nhân loại mới“[200]. Ở đây, trong liên quan tới đề tài tìm hiểu, ta phải bỏ ra một bên vấn đề xuyên chéo giữa Ki-tô Học và Giáo Hội Học, mặc dù trên thực tế tất cả đều gắn bó với nhau. Và đây là điểm quan trọng: Giờ đây, mục tiêu hi vọng đích thực là có được một nhân loại mới; nhân loại mới này được xem là Thiên Quốc của Công Lí và Tình Bạn, là sản phẩm của

[198] J. Bauer, sđd., tr. 45.
[199] J. Bauer, *sđd.*, tr. 41.
[200] P.M. Alamadoss, Faith meets Faith, trong *Vidyajoti*, 49/3 1985, tr. 109-117, câu trích tr. 115.

„Giải Phóng“; nó *là* Nước Thiên Chúa. Sự mê hoặc về một thế giới tốt đẹp hơn, trên thực tế, đã hầu như xoá tan đi hết niềm hi vọng nơi hoàn vũ ki-tô giáo về cuộc quang lâm của Đức Ki-tô. Điều này cũng có nghĩa là cuộc sống của ta không còn hướng về Thiên Chúa nữa, mà đặt tin tưởng vào khả năng hành động của con người. Mỗi chúng ta như thế có cơ nguy sẽ đánh mất Đức Tin; có khi chính chúng ta cũng chẳng nhận ra được sự mất mát đó, vì hành vi của ta bị cuốn hoàn toàn vào trong màng lưới tập thể của khả năng kĩ thuật, và cái Tôi của ta cũng bị hút vào trong lưới đó. Nhưng cùng lúc đó, cái Tôi sẽ trả thù bằng cách đòi cho mình được tự do và thoả mãn tối đa; tự do và thoả mãn này chỉ có Nước Thiên Chúa, chỉ có chính Thiên Chúa, mới cung ứng nổi.

Như vậy, phải chăng hi vọng ki-tô giáo chẳng còn giá trị gì nữa trong thế giới ngày nay? Ở đây, câu hỏi này phải được đặt ra một cách hết sức triệt để. Vì nó sẽ giúp ta khám phá ra, đâu là trọng điểm của cuộc tranh luận cánh chung mà chúng ta ngày nay đang phải quan tâm. Trong phần mở đầu sách, tôi đã cố gắng đóng góp phần mình vào cuộc luận bàn hôm nay và cố gắng chỉ ra, tại sao tôi cho việc biến Cánh Chung Luận ra thành một khảo cứu về Thần Học Chính Trị hoặc biến nó thành một Thần Học chung chung về Hi Vọng là chuyện không đúng. Và tôi cũng cố gắng từ đó nói lên đâu là nội dung đích thực và bền vững của niềm tin cứu rỗi nơi Ki-tô giáo. Việc tranh đấu bảo vệ Hồn rốt cuộc chỉ là một phần của nỗ lực đó. Là vì sự biến mất của cá thể, sự quay lưng lại với quyền năng lạ lùng của Thiên Chúa ẩn mặt và niềm tin vào khả năng con người - nghĩa là tin vào cái có thể đạt được trong lịch sử - càng lớn mạnh bao nhiêu, thì nỗi thất vọng về cái phi lí và bất cập của tất cả những thứ đó càng sâu xa bấy nhiêu. Một đàng, lối sống và suy nghĩ kiểu đó càng được coi là đương nhiên bao nhiêu, thì đàng khác ngược lại, niềm trông mong vào Lời Cứu Độ lại nóng bỏng bấy nhiêu. Trong cuốn *Giáo Hội, Đại Kết và Chính Trị*, có thể nói tôi đã thử tiếp cận cuộc tranh luận đó từ một phía khác, từ phía các vấn đề chính trị và giáo hội. Những điều tôi viết trong đó bổ túc cho Cánh Chung Luận của tôi [201]. Nhưng chắc chắn cuộc thảo luận về đề tài này vẫn phải được tiếp tục, bởi vì đây là tâm điểm của Ki-tô giáo, và bởi vì nó có liên quan tới câu hỏi, đây còn đúng là Tin Mừng nữa hay không và ngày nay có còn một „quyền năng có thể cứu rỗi“ khác nữa hay không (Gc 1,21)?

[201] J. Ratzinger, *Kirche, Ökume und Politik*, Einsiedeln 1987.

Giữa Chết và Sống Lại
Những Suy Tư Bổ Sung Về Vấn Đề „Tình Trạng Chuyển Tiếp"

Một Tuyên Bố của Bộ Giáo Lí Đức Tin về các câu hỏi của Cánh Chung

Ngày 17 tháng 5 năm 1979, với sự chuẩn nhận của Giáo Chủ Rô-ma, Bộ Giáo Lí Đức Tin của Toà Thánh đã ra một „Thư về vài vấn đề thuộc Cánh Chung" gởi tới tất cả các giám mục và thành viên của các Hội Đồng Giám Mục. Bức thư nói lên một xác quyết đã kết tinh từ các cuộc họp Thượng Hội Đồng Giám Mục trước đây. Đó là Giáo Hội ngày nay đang đứng trước hai nhu cầu: Một mặt, Giáo Hội phải hoàn toàn trung thành với các chân lí nền tảng của đức tin; mặt khác, đứng trước những biến chuyển tinh thần của thời đại, nhiệm vụ diễn giảng của Giáo Hội lại càng trở nên cấp thiết, hầu làm sao cho mọi người đều có thể hiểu được cùng một đức tin. Trên một mức độ nào đó, Diễn Giải và Trung Thành có thể mâu thuẫn nhau. Nhưng cũng chính vì thế chúng gắn bó với nhau không rời: Chỉ có ai làm cho người khác tái nhận ra chân lí, chỉ có ai thực sự thông truyền sự thật, người đó mới trung thành với chân lí; và cũng chỉ có ai trung thành, kẻ đó mới diễn giải đúng. Một diễn giải thiếu trung thành sẽ không còn là diễn giải nữa, mà là nguỵ tạo. Vì thế, việc nhấn mạnh tới sự trung thành không có nghĩa là phủ nhận diễn giải, đó không phải là chuyện „khô khan lặp đi lặp lại những công thức cũ". Nhưng hoàn toàn ngược lại, đó là sự đòi hỏi không nhân nhượng về một diễn giải đúng. Nếu, sau khi diễn giải, tôi thực tình không còn hiểu được Lời tôi diễn nghĩa nữa, tôi thực tình không còn chia sẻ được với Lời đó, thì nhà diễn giải đã thất bại. „Không được đụng tới Lời" - câu nổi tiếng của Martin Luther có thể được coi như chuẩn mực nền tảng cho những ai muốn diễn giải trung thực.

Bức thư trên nói tới việc trung thành với những „chân lí đức tin nền tảng". Cụ thể, đâu là những chân lí này? Thư đề cập tới sự tuyên xưng trong phép Rửa. Bằng một lối diễn tả đẹp, Thư nói đó là việc hoạ lại và đi theo bước đường do Thiên Chúa định đoạt - từ khởi đầu tạo dựng cho tới lúc viên mãn trong phục sinh

từ cõi chết. Việc đề cập tới phép Rửa là điều hợp lí và đúng đắn, không chỉ vì điều này dựa trên Kinh Thánh và các giáo phụ [202], mà còn vì nó cho thấy sự liên kết gắn bó giữa đức tin và sự sống, giữa đức tin, cầu nguyện và phụng vụ: „Các chân lí đức tin“ không phải là một túi hành trang ý hệ, mà người tin Chúa cần phải chất cho đầy bên cạnh các túi hành trang khác. Qua phép Rửa, ta trở thành Ki-tô hữu; nhưng phép Rửa là việc tự bước vào và được thu nhận vào trong một khuôn chung của niềm tin vào Thiên Chúa ba ngôi. Việc trở thành chi thể của Giáo Hội, như vậy, được hoàn tất một cách cụ thể bằng việc cùng nhau cầu kinh Tin Kính, trong đó sự hiện diện của phép Rửa cũng đồng nghĩa với việc bước tới Thiên Chúa đang hiện diện. Khi tôi thật sự không còn đồng ý với kinh Tin Kính hay với một phần của lời kinh, lúc đó tôi cũng không còn đồng ý với nội dung phép Rửa, không còn ở trong chính cộng đoàn đức tin và cộng đoàn cầu nguyện của Giáo Hội. Kinh Tin Kính, bằng cách đó, đã trở thành tâm điểm của niềm tin; nó không phải là một tập hợp những câu cú, nhưng là một cấu trúc (điểm này lá Thư cũng nói đến) nói lên sự „liên kết“ nội tại, sự liên kết của những kẻ tin thành một kết hợp duy nhất. Vì thế, nếu rút bỏ đi một thành tố, cả toàn thể sẽ sụp đổ [203].

Từ những tiền đề đó, lá Thư hướng vào câu tuyên xưng niềm hi vọng được sống đời đời và viết như sau: „Khi Ki-tô hữu không còn xác định được cách chắc chắn nội dung của chữ „sự sống đời đời“, thì các hứa hẹn của Tin Mừng sẽ thành ra mây khói, và mọi hi vọng vào tạo dựng, vào sự cứu độ cũng như của chính cuộc sống trần thế lúc đó sẽ tiêu tan (xem Dt 11,1). Đây chính là nguy cơ được Bộ Đức Tin coi là có thực trong ngày nay. „Ai lại không nhận ra sự lây lan của mối hoài nghi tinh vi và càng ngày càng ăn sâu trong trái tim mình?“ Bộ cho hay, ngày nay có nhiều tranh luận thần học được đưa ra công khai, mà đa số tín hữu không thể hiểu được nội dung và tầm ảnh hưởng của chúng. „Quả thật, vấn đề hiện hữu của Hồn và ý nghĩa của cuộc sống đời sau cũng được mang ra thảo luận theo lối đó, và người ta tự hỏi, không biết điều gì sẽ xảy ra trong khoảng thời gian giữa cái chết của người tin Chúa và cuộc phục sinh chung? Người tín hữu rơi vào lầm lạc bởi tất cả những thứ đó, vì họ không còn nhận ra lối nói và những khái niệm quen thuộc của họ“. Ở đây, ta nhận ra một khía cạnh khác nữa trong lá Thư. Vì Thư đặt nặng vấn đề khả năng chuyên chở và phổ biến tư tưởng bằng ngôn ngữ, nên nó cũng đặt nặng việc ngôn ngữ phải được tiếp tục phát triển một cách nhất quán và đồng bộ, cũng như đặt nặng mối liên hệ giữa ngôn ngữ cầu nguyện (rất nhất quán

[202] Xem Rm 6,17: Phép Rửa là sự vâng theo quy luật „đạo lí đào tạo“, ở đây Phao-lô muốn nói tới một sự tuyên xưng đức tin hay một bản tóm tắt dưới hình thái giáo lí về những nội dung đức tin quan trọng nhất. Xem E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, tr. 171t; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, tr. 208tt; J. Ratzinger, Kirche und wissenschaftliche Theologie, trong: W. Sandfuchs, *Die Kirche*, Würzburg 198, tr. 83-95, đặc biệt 91tt.

[203] Xem H. de Lubac, *Credo*. Einsiedeln 1975, tr. 29-56.

trong Giáo Hội và vì thế mới gọi là „công giáo = katholisch“) với ngôn ngữ của Thần Học. Vì „các chân lí đức tin nền tảng“ là của chung cho mọi tín hữu, nên ngôn ngữ căn bản của đức tin không thể là thứ ngôn ngữ chuyên môn. Và vì những chân lí đó cũng chính là nội dung cụ thể của sự thống nhất của Giáo Hội, nên ngôn ngữ chuyên chở sự thống nhất đó không thể bị lạm dụng một cách tuỳ tiện được. Là khoa học, Thần Học cần ngôn ngữ chuyên môn. Nhưng khi diễn giải, Thần Học phải luôn cố gắng cắt nghĩa một cách mới những điều được nói đến. Nhưng dù là khoa học hay diễn giải, cả hai đều phải hướng tới ngôn ngữ nền tảng của đức tin. Ngôn ngữ này chỉ có thể nẩy nở trên nền tảng một sự liên tục nhẹ nhàng của cộng đoàn Giáo Hội cầu nguyện, nó không chấp nhận những thay đổi đột ngột. Lá Thư Roma nhấn mạnh tới hai nhiệm vụ vốn không mâu thuẫn nhưng bổ túc cho nhau, nẩy sinh từ đó: Một mặt, Thần Học phải nghiên cứu, thảo luận, thử nghiệm. Mặt khác, ở đây nó không thể tự đưa ra đối tượng để nghiên cứu, nhưng trái lại phải luôn quay về với „căn tính đức tin“, căn tính làm nên đức tin duy nhất của Giáo Hội. Nhiệm vụ của Thần Học là đào sâu và làm triển nở căn tính này, chứ không được làm biến đổi hay thay thế nó, một nhiệm vụ như thế là đã đủ khó khăn rồi [204].

Nội dung của lá Thư Roma được khai triển từ những quan điểm về phương pháp đó. Tôi tạm tóm tắt phần chính của nó trong hai điểm sau đây:

1. Sự sống lại của kẻ chết, như ta vẫn tuyên xưng trong kinh Tin Kính, là một biến cố bao gồm *toàn thể* con người. Sự sống lại đó „đối với những kẻ được tuyển chọn chẳng là gì khác hơn sự mở rộng phục sinh của Đức Ki-tô ra cho tất cả mọi người“.

2. Về tình trạng chuyển tiếp „giữa“ chết và sống lại, Giáo Hội khẳng định có „sự hiện hữu độc lập của yếu tố tinh thần nơi con người sau khi chết và nó vẫn tiếp tục tồn tại; yếu tố này có ý thức và ý chí riêng, nên cái ‚Tôi của con người‘ vẫn tiếp tục hiện diện. Giáo Hội dùng từ ‚Hồn‘ để chỉ yếu tố đó“. Lá Thư Roma biết, chữ „Hồn“ này xuất hiện với nhiều nghĩa khác nhau trong Kinh Thánh, nhưng khẳng định rằng, „chẳng có lí do xác đáng nào để loại trừ chữ này. Trái lại, Giáo Hội thấy vẫn cần dụng cụ ngôn ngữ đó, để giữ đức tin của Giáo Hội“. Chữ „Hồn“ vốn là cây cầu chuyên chở một khía cạnh nền tảng của hi vọng ki-tô giáo, nên nó đi vào ngôn ngữ nền tảng và đã cắm rễ sâu nơi lời nguyện của Giáo Hội. Nếu muốn hiệp thông với đức tin cụ thể, không thể bỏ „Hồn“, và vì vậy các nhà thần học cũng không được phép tự định đoạt về nó.

---

[204] Lá Thư nói rõ: „Đây hoàn toàn không phải là chuyện hạn chế hay ngăn cản việc nghiên cứu thần học, vốn là điều cần thiết cho đức tin của Giáo Hội…“ Phần cuối bản Tuyên Bố còn nhấn mạnh một lần nữa: Những khó khăn liên quan với các vấn đề này đặt ra những nhiệm vụ nặng nề cho các nhà thần học. Công tác của họ hẳn không thể thiếu được, nên họ phải được khuyến khích và cũng có quyền được hưởng những tự do cần thiết do nhu cầu nghiên cứu đòi hỏi“.

Với Thư đó, giáo quyền đã can thiệp vào một tranh luận thần học, mà họ cho rằng, không thể để tiếp tục đi xa hơn nữa: Việc đòi hỏi xoá bỏ „Hồn“, mà càng ngày càng vang vọng mạnh hơn từ mười lăm năm nay, không còn là một tranh luận thuần tuý giữa các nhà chuyên môn nữa. Nó đã đụng đến nền tảng ngữ học của đức tin. Nó đã đụng tới ngôn ngữ nền tảng của đức tin, và Thần Học đã bước tới tận cùng giới hạn khả năng của nó, khi chính nội dung được diễn giải có nguy cơ biến mất trong sự diễn giải. Nhưng điều này có nghĩa là gì? Trong khuôn khổ chật hẹp của một bài viết dĩ nhiên không thể trình bày được hết mọi mặt của vấn đề. Vì thế, tôi chỉ nêu lên một vài chiều hướng chính.

Hậu trường của các tranh luận hiện tại

Như ta đã thấy trên, Tân Ước chưa cung cấp cho ta một mô tả chính xác nào về khái niệm „Hồn“. Từ sự phục sinh của Đức Ki-tô, Tân Ước tiên đoán về sự sống lại của chính chúng ta, trong đó vận mệnh của chúng ta cuối cùng sẽ được gắn liền với vận mệnh của Người. Nhưng Tân Ước cũng cho hay, con người không chìm vào khoảng không giữa cái chết và sự sống lại đó (niềm tin này cũng là một tiếp nối niềm tin của Do-thái giáo đương thời). Tình trạng chuyển tiếp này, trước đây được mô tả bằng những hình ảnh như Thiên Đàng, lòng Áp-ra-ham, hiện diện dưới chân bàn thánh, ở nơi „chốn nước mát“ v.v.., giờ đây được đưa vào trong Ki-tô Học: Ai chết, người đó được ở bên Chúa; ai ở bên Chúa, người đó không chết. Hai điều sau đây đã rõ:

1. Con người vẫn tiếp tục sống „bên Chúa“ trước khi được sống lại.
2. Việc tiếp tục sống này không đồng nhất với sự sống lại vốn chỉ xảy ra trong „ngày tận thế“, là lúc hoàn tất sự thống trị của Thiên Chúa trên trần gian.

Lúc đầu, người ta không quan tâm tới việc tìm dụng cụ nhân học để giải thích niềm tin sống lại. Với một tiến trình rất chậm về sau, khởi đi từ những tiền đề đức tin này, dần dần hình thành nên khái niệm ki-tô giáo về con người gồm có Xác - Hồn, và „Hồn“ từ đấy là bệ đỡ cho „tình trạng chuyển tiếp“. Có thể nói, tiến trình phát triển của khái niệm Hồn đã tạm kết thúc nơi Tô-ma ở Aquino, nghĩa là vào giữa thời trung cổ. Nhưng ngay từ thời các giáo phụ, „Hồn“ đã trở thành một từ ngữ căn bản của đức tin và của lời nguyện ki-tô giáo hoàn vũ. Từ ngữ này xác định có một cái Tôi con người vẫn tiếp tục tồn tại mãi sau khi chết. Trên căn bản đó, xuất hiện một nhân sinh quan mới, trong đó „Hồn bất tử“ và „kẻ chết sống lại“ chẳng phải là hai yếu tố mâu thuẫn nhau, trái lại chúng bổ túc cho những cấp độ của cùng một niềm hi vọng chắc chắn và duy nhất. Luther là người đầu tiên nói đến niềm hi vọng chắc chắn đó. Nhưng ông tỏ ra nghi ngờ khả năng sử dụng của chữ Hồn. Giống như trong trường hợp Luther trước đây, khái niệm Hồn cũng đã

trải qua một khủng hoảng trong Giáo Hội công giáo trong thế kỉ 20. Cho tới lúc đó, Giáo Hội đã quen với thứ ngôn ngữ hi vọng (Hồn và Sống lại) này rồi. Ngôn ngữ này đã cùng lớn lên theo nhịp hiệp thông với đức tin. Và, với sự hợp nhất trong quá trình lịch sử của nó, đức tin đã bảo đảm cho căn tính của điều được tin suốt trong quá trình phát triển các từ ngữ và suốt trong quá trình hình thành nên một cái nhìn toàn diện về thực tại dựa trên đức tin đó: Phát Triển và Căn Tính không mâu thuẫn nhau, vì chúng được liên kết bởi cùng một chủ thể chung là Giáo Hội. Nhưng đối với Luther, Giáo Hội không còn là người bảo đảm cho căn tính nữa, nhưng trái lại, tổ chức này đúng là một kẻ chuyên quyền phá vỡ sự trong sáng của ngôn ngữ kinh thánh. Đối với ông, Truyền Thống trở thành đối thủ của (điều) Nguyên Thuỷ, chứ không còn là nét sống động còn lại của Nguyên Thuỷ; và giờ đây theo ông, muốn tìm lại ý nghĩa đúng đắn của những điều Đức Giê-su giảng dạy xưa kia, ta phải vận dụng các kiến thức lịch sử về Kinh Thánh, chứ không được hiểu theo cái hiểu sinh động của Giáo Hội. Như vậy, Phát Triển không còn là một phạm trù nữa, vì không còn chủ thể nào cưu mang nó. Với một lối nhìn như thế, việc quay về bám sát với mặt chữ trong Kinh Thánh và phủ nhận Hồn là điều dễ hiểu. Như đã nói, Kinh Thánh chưa nói rõ gì về Hồn. Nhưng khái niệm ‚Hồn' trên thực tế đã giúp ta có được một tổng hợp về những gì Kinh Thánh cung cấp về đề tài này. Giờ đây, với việc tách biệt giữa Nguồn Cội và Truyền Thống, thâm tâm Luther quay ra chống lại yếu tố hi-lạp, chống lại yếu tố triết học trong Ki-tô giáo. Trên phương diện lịch sử, Ki-tô Giáo đặt nền trên sự tổng hợp giữa gia sản kinh thánh và tư duy hi-lạp [205]. Tổng hợp này, theo ông, giờ phải được lược bỏ đi, để có thể tìm về lại một Ki-tô Giáo thuần khiết, không còn chất hi-lạp.

Cũng như trong nhiều lãnh vực tinh thần khác, sự triệt để của Luther ở điểm này rồi đây, rất lâu sau này, cũng sẽ tạo nên những hậu quả nặng nề. Tuy nhiên, dù chủ trương triệt để như thế, Luther trong giai đoạn đầu vẫn tiếp tục nhìn nhận đa số các giáo huấn truyền thống của Giáo Hội, dĩ nhiên với một vài cải biến và một ít thay đổi về dấu chỉ. Chỉ sau khi xảy ra cuộc khủng hoảng lớn trong thời khai sáng và sau cuộc chiến thắng tiệm tiến của chủ trương duy sử học (Historismus) trong thế kỉ mười chín, lúc đó sự thay đổi cách nhìn về Truyền Thống mới đưa đến những hậu quả trầm trọng. Nhà sử học giờ đây không còn khép mình trong chủ thể sống động của Truyền Thống nữa. Họ không còn đọc lịch sử hướng về phía trước, nhưng lại hướng về phía sau, để tìm cách tái tạo cái ý nghĩa trong sáng của nguồn cội. Trong thần học công giáo, khủng hoảng mở ra từ khi người ta dùng khoa Diễn Giải Kinh Thánh dựa trên phương pháp sử học, được

[205] Điểm này - dù hơi chủ quan - được W. Kamlah đặc biệt trình bày trong *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums.* Stuttgart 1951

áp dụng một cách hợp pháp qua Tông Thư về Kinh Thánh của giáo tông Pi-ô XII [206]. Khoa Triết Học truyền thống được giảng dạy trong trường lớp đã không trù bị những phương cách để giải quyết những vấn nạn do khoa Diễn Giải này đặt ra. Sau Công Đồng Vaticano II, khủng hoảng nổ ra công khai. Dưới áp lực của đòi hỏi đổi mới hoàn toàn, người ta đẩy Truyền Thống, vốn vẫn liên tục hiệu lực cho tới lúc đó, vào kho đồ cũ „tiền công đồng“. Người ta cho rằng, Ki-tô Giáo có lẽ phải xét lại về mọi mặt. Vì thế, những câu hỏi đã tiềm sẵn từ lâu, trong đó có cả những câu liên quan tới Cánh Chung, lại nhận được lực đẩy cần thiết để tống chúng ra khỏi lối đi truyền thống. Cuốn Giáo Lí Công Giáo của Hoà-lan là một thí dụ nói lên mức độ nhanh chóng của tiến trình này. Chỉ một năm sau Công Đồng, sách xuất hiện, trong đó chẳng còn nói gì về giáo huấn Hồn bất tử nữa, và thay vào đó, người ta đưa ra một khoa Nhân Học rất mù mờ và cổ xuý cho một sự Sống Lại tiệm tiến [207]. Ngay cả Sách Lễ của Phao-lô VI cũng chỉ thoảng hoặc nói tới Hồn; người ta tìm mọi cách tránh đề cập tới nó. Phụng vụ lễ cầu hồn của Đức, như tôi thấy, đẩy Hồn ra khỏi mọi lời nguyện.

Thật lạ lùng, không hiểu sao một yếu tố ki-tô giáo nền tảng của đức tin và của cầu nguyện đã cắm rễ sâu trong Truyền Thống nay một sớm một chiều lại có thể rơi vào số phận như thế! Nguyên do không hẳn là vì có sự thay đổi về nhân sinh quan, nhưng đây (cũng như nơi Luther trước kia) trước hết là dấu chỉ của một thái độ hoàn toàn mới đối với Truyền Thống. Điều đó cho thấy Giáo Hội công giáo, một Giáo Hội vốn có liên hệ đặc biệt với Truyền Thống, đang gặp một khủng hoảng chung. Người ta đã không còn hiểu ra mối liên hệ đặc thù của Giáo Hội đối với Truyền Thống. Nhìn sâu thêm thì rõ, là người ta không còn hiểu Giáo Hội nữa, vì Giáo Hội này đi ngược lại mối liên hệ của thế giới kĩ thuật đối với lịch sử. Thật ra, lối lí luận của thế giới kĩ thuật vốn ngược lại lịch sử. Nhìn từ góc độ đó, ta hiểu ra cách ngược lại do đâu ý thức hệ mới này có được sức mạnh như thế và tại sao lại có sự mất mát lạ lùng của Giáo Hội công giáo trong thế giới tân tiến ngày nay.

---

[206] Tông Thư *Divino affante* ngày 30 tháng 9 năm 1943: những trích đoạn trong Denzinger-Schönmetzer, 3825-3831.

[207] *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Freiburg 1969, tr. 524-529. Đặc biệt câu trang 525: „Họ đang trên đường sống lại“; trang 627 nói về một „Hữu thể đang tiến tới sự sống lại“. Tuyên Bố của Uỷ Ban Hồng Y ngày 15.10.68 có phê bình một số điểm trong đó, nhưng đã không đả động gì tới chuyện sống lại tiệm tiến này. Cuốn giáo lí *Botschaft des Glaubens* Donauwörth / Essen 1978 ở Đức, phát hành dưới sự trách nhiệm của hai giám mục giáo phận Aachen và Essen cũng cho thấy cơn lốc xoá Hồn nhanh và mạnh như thế nào. Cuốn này đã gây ra một trận bão chống đối vì bị coi là quá ngã về Truyền Thống, nhưng nó cũng tránh né việc xác nhận Hồn bất tử (tr. 368, điều 547). Ở đây, phải nói là sự đầu hàng của các nhà cải cách phụng vụ trước việc dùng từ ngữ mới đã tạo ra một ảnh hưởng sâu xa.

Thử nhìn vấn đề từ một bình diện khác. Lấy hình ảnh của Kalokowski để mô tả, ta có thể nói, việc sử dụng phương pháp phê bình sử học (historisch-kritische Methode) cũng giống như một thứ bệnh yêu xác chết (Nekrophilie)[208]: Người ta xếp từng sự kiện một vào đúng thời điểm của chúng và đưa chúng về lại vào trong khung cảnh lịch sử nguyên thuỷ. Mục đích, như đã nói, là để làm sao có được ảnh chụp y nguyên của từng sự kiện trong quá khứ. Áp dụng vào đức tin ki-tô giáo, điều đó có nghĩa là người ta tìm cách khám phá ra hình thái nguyên thuỷ nhất của từng giai đoạn liên tiếp, để cuối cùng gặp lại được thông điệp của Đức Giê-su trong trạng thái „tinh ròng" nhất của nó. Một khi đã có được nguồn *Logia* (những câu nói nguyên thuỷ của Đức Giê-su), thì mọi thứ về sau đều bị coi là do con người thêm vào, và ta có thể hiểu do đâu người ta đã thêm vào những điều đó. Như vậy, chỉ một mình nhà sử học mới mở được khoá thông điệp mang tính cách khảo cổ như thế mà thôi. Trong giả thiết này, người ta chẳng còn nói gì tới nữa về sự hiện diện liên tục của một chủ thể đầy quyền năng trong lịch sử, và nơi chủ thể này phát triển cũng có nghĩa là bất biến.

Với quan niệm đó, cái tổng hợp nhân học, trong đó Truyền Thống ki-tô giáo đã nối kết các yếu tố khác nhau trong Kinh Thánh lại với nhau, trở thành vô nghĩa và ngay cả bị hồ nghi. Quả thật, đã chẳng có một khái niệm cụ thể và thống nhất về Hồn trong Tân Ước. Lại còn thêm hai động cơ nữa quyết định hướng suy tư thần học sau Công Đồng. Trước hết phải nói đến mặc cảm mạnh mẽ chống Hi-lạp. Mặc cảm này đã trở thành một phạm trù nền tảng ngay từ lúc khởi đầu lịch sử của giáo huấn này [209]. Nhưng nội dung, ý nghĩa và giới hạn của nó đã chưa bao giờ được nghiên cứu kĩ. Cái nhìn tiêu cực đối với các yếu tố hi-lạp được hậu thuẫn bởi hai quan điểm thời sự quan trọng: Thứ nhất, đó là mối nghi ngờ đối với Siêu Hình Học, tránh nói tới hữu thể. Đầu óc con người ngày nay vốn coi trọng yếu tố hành động và thực dụng. Họ cảm thấy khó chịu và không chấp nhận đề cập tới những chuyện siêu hình như thế. Trong Thần Học, người ta thích lấy quan điểm năng động - lịch sử của Kinh Thánh để chống lại quan điểm được coi là bất động của Bản Thể Học. Và cả tính cách sự vật trong Bản Thể Học cũng được coi là đi ngược lại tính đối thoại và tính cá vị trong Kinh Thánh. Thứ hai, nỗi sợ hãi gần như hoảng loạn khi bị gán cho nhãn hiệu là môn đệ của thuyết Nhị Nguyên. Do đó, việc tin con người có Hồn và Xác cũng như việc tin Hồn vẫn sống trong giai đoạn giữa chết và sống lại đều bị coi là phản lại kiến thức tiến bộ ngày nay, phản lại quan điểm kinh thánh vốn coi con người cũng như tạo dựng là một thể thống

---

[208] L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, tr. 95tt; ở đây nói về thái độ duy lí và duy kĩ thuật của con người đối với thiên nhiên.

[209] Về đề tài này, xem bài viết phong phú về tài liệu và viễn ảnh của A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, trong cùng tác giả *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975, tr. 423-488.

nhất. Thành ra, những ai nghĩ như trên đây đều bị mang tiếng là phản lại Kinh Thánh để chạy theo thuyết Nhị Nguyên của Hi-lạp vốn coi thế giới hình thành bởi hai yếu tố Tinh Thần và Vật Chất.

Nội dung và khó khăn của những nỗ lực giải thích mới

Nhưng, khi Hồn và Xác bị phủ nhận, thì đâu là hi vọng còn lại của con người sau khi chết? Luther bảo, con người đi vào trạng thái „ngủ“ trong khoảng thời gian giữa chết và sống lại. Nhưng câu hỏi được đặt ra: Ai ngủ? Ta không thể dùng khái niệm „ngủ“ cho thân xác đang từ từ rữa nát. Nhưng nếu có một cái gì đó nơi thân xác vẫn tiếp tục tồn tại, thì tại sao lại không gọi được đó là Hồn? Ngược lại, nếu Ngủ là cách nói để diễn tả sự đứt đoạn một thời gian của sự sống con người, thì con người này (sau khi thức dậy) chẳng còn đúng là con người trước đây nữa. Sự phục sinh là một sáng tạo mới, và kẻ sống lại có thể cũng mang hình hài giống như trước, nhưng không còn là người cũ, vì người đó đã vĩnh viễn biến mất rồi qua cái chết. Nếu như vậy thì ta đâu còn ở trong giáo huấn Sống Lại nữa, vì giáo huấn này dạy, kẻ chết sống lại vẫn mang một căn cước như trước đó. Trái lại, ngày nay chúng ta biết, theo Kinh Thánh „Ngủ“ hoàn toàn không phải là một trạng thái mất hết ý thức hay là một đứt đoạn sự sống của người chết. Lối nói này thường có nghĩa là chết; nhưng Ki-tô hữu cũng còn dùng nó để ám chỉ một cuộc sống (đầy ý thức) với Thiên Chúa [210].

Trước bế tắc tư duy này, các nhà thần học công giáo đi tìm một lối thoát mới, khởi đầu từ thập niên năm mươi (thế kỉ 20) và càng mạnh hơn sau Công Đồng Vaticano II. Dựa trên tư tưởng của E. Troeltsch và K. Barth, họ nhấn mạnh tới sự khác biệt hoàn toàn không thể so sánh được giữa Thời Gian và Vô Tận. Ai chết, người đó ra khỏi Thời Gian và bước vào „Tận Thế“; Tận Thế ở đây không phải là ngày sau cùng của tấm lịch, mà là một cái gì khác với những ngày tháng của lịch trần gian. Barth đã cố dùng những tư tưởng này để giải thích việc chờ Tận Thế nơi Đức Giê-su và các Ki-tô hữu trước đây. Ông bảo, Tận Thế vốn rất gần họ và ngay cả đã đi vào trong họ. Và ông cũng dùng quan điểm này để giải thích Sống Lại: Nếu chết là bước vào vô thời gian, bước vào Tận Thế, thì như vậy cũng có nghĩa là bước vào sự quang lâm của Đức Ki-tô và bước vào sự phục sinh của kẻ chết. Vậy thì đâu có „tình trạng chuyển tiếp“, đâu cần Hồn để giữ căn cước cho con người. Như vậy, „ở bên Chúa“ và kẻ chết sống lại đều mang một nghĩa như nhau. Xem ra ông đã tìm ra được quả trứng của Columbus: Phục sinh diễn ra ngay khi chết.

[210] Xem nghiên cứu đào sâu của P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1978 (3).

Nhưng như vậy một câu hỏi được đặt ra. Theo các giả thiết trên, con người là một toàn thể bất phân. Không có Xác thì không có con người: Đấy là lí do giải thích tại sao người ta đã phải dùng lối lí luận ‚sống lại ngay khi chết' trên đây. Nhưng sau khi chết Xác con người rõ ràng vẫn còn đó trong không gian và thời gian. Xác này không sống lại, trái lại, đã bị chôn xuống đất. Đối với Xác, do đó, không có sự trường cửu sau khi chết. Vậy thì sự trường cửu được áp dụng cho ai, nếu, ngoài Xác ra, chẳng có một cái gì khác? Hay còn có một cái gì khác bên cạnh Xác đang rữa nát với thời gian, cái đó hoàn toàn độc lập với thời gian? Mà nếu có một cái gì như thế, tại sao lại không thể gọi nó là „Hồn"? Và ta lấy quyền gì để gọi đó là „Xác", vì Xác này rõ ràng chẳng dính dáng gì với thân xác lịch sử của con người và với tính vật chất của nó? Và tại sao lại không phải là nhị nguyên, khi người ta thỉnh cầu tới một thân xác thứ hai (có buộc làm như thế không?) sau khi chết, trong lúc nguồn gốc và cách thức hiện hữu của thân xác này chẳng rõ ràng gì?

Còn một số thắc mắc khác nữa. Tại sao lịch sử có thể chấm dứt ở một nơi nào đó (ngoài chính Thiên Chúa) rồi, trong khi thực ra nó đang tiếp diễn? Phải chăng ở đây tư tưởng nền tảng và đúng đắn về sự không thể so sánh được giữa „đời này" và „đời sau" đã bị hiểu lầm và giản lược quá đáng (Ta chỉ nói tới „đời đời" khi áp dụng cho Thiên Chúa mà thôi)? Như vậy còn tương lai nào để cho lịch sử và vũ trụ chờ đợi? Một lúc nào đó chúng sẽ tiến tới viên mãn hay phải ở mãi trong tình trạng nhị nguyên giữa Thời Gian và Vô Tận - vốn là thứ mà thời gian chẳng bao giờ vươn tới được? Những câu hỏi trên đây đã không được trả lời một cách thống nhất; các câu trả lời có khuynh hướng để ngỏ vấn đề [211]. Nhưng xét kĩ toàn bộ, ta vẫn nhận ra được hướng chung là người ta không còn coi việc chấm dứt lịch sử và vũ trụ viên mãn là điều cần thiết nữa. Đấy cũng là chuyện hợp lí, vì theo họ, Sống Lại đã diễn ra rồi và qua đó từng cá nhân đã bước tới Tận Thế rồi.

Giờ đây, nếu xét cái được và cái mất của toàn bộ giả thiết đó, ta sẽ thấy kết quả chẳng khả quan tí nào. Tự nền tảng, phủ nhận Hồn kéo theo việc phủ nhận Sống Lại, là vì Sống Lại mà không dính dáng gì tới vật chất và thế giới cụ thể của lịch sử thì rõ ràng không phải là Sống Lại. Nhưng, nếu người ta buộc phải thêm thắt nhiều diễn giải phụ cho một từ, để cuối cùng sử dụng nó ngược lại nghĩa tự điển thông thường của nó, thì liên hệ đúng đắn giữa từ và nghĩa sẽ không còn nữa: Không thể lạm dụng thả cửa ngôn ngữ (ta thấy rõ trong trường hợp này). Tôi hoàn

[211] Ấn bản lần thứ ba *Questio disputata: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1978 của G. Greshake và G. Lohfink, đặc biệt trang 151-155tt (Lohfink) và 178tt (Geshake) rõ ràng hơn các ấn bản trước đó. W. Pannenberg chứng minh cách thuyết phục rằng, ta chỉ có thể bỏ qua tư tưởng về một cuộc tận thế thật sự bằng cách coi đó là ngày kẻ chết sống lại, trong *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, Eichstätter Hochschulreden 10, München, 1978, tr. 14-18.

toàn không phủ nhận đã có những khám phá tư tưởng quan trọng trong những suy tư mới, mà tôi đã thử tóm tắt ở đây hướng đi nền tảng của chúng. Cũng là điều hợp lí và đúng đắn về nhiều mặt, khi người ta phải thử nghiệm những từ mới và bỏ khái niệm Hồn để tìm cách diễn tả những sự kiện liên hệ. Nhưng nếu vô tư nhìn vào kết quả, ta phải thú nhận: Không, không thể làm được như vậy. Ta không thể đơn giản lùi lại hai ngàn năm trước và có thể ở lại trong ngôn ngữ của Kinh Thánh. Điểm này, may thay, đã được G. Lohfink xác định rõ: Không thể chủ trương dựa theo mặt chữ của Kinh Thánh (Biblizismus) được [212]. Phải nói thêm, hướng đi mới hiện nay cũng đã vượt xa Kinh Thánh về mặt ngôn ngữ và tư tưởng rồi, người ta sử dụng lối nói triệt để hơn nhiều so với hướng đi truyền thống. Vậy mà với cách đó, người ta cũng chả đạt được „Lời kinh thánh trong trạng thái nguyên thuỷ“ và cũng chẳng có được lối tư duy khả quan hơn. Ngược lại, người ta đã làm mất đi ngôn ngữ truyền bá Tin Mừng. Bởi vì rốt cuộc người ta đã làm cho bổn đạo có thể tin rằng, chẳng có Hồn bất tử gì cả. Khi bảo rằng, người bạn vừa chết của anh đã được sống lại rồi, lúc đó ta chẳng giúp họ hiểu ra được gì hơn về lời Tin Mừng, vì „sống lại“ ở đây là thứ *lingua docta*, thứ ngôn ngữ thuần tuý của các nhà duy sử học, chứ không phải ngôn ngữ chung của đức tin và có thể hiểu được bởi mọi người. Hơn nữa, những lắt léo diễn giải cần thiết cho việc làm sáng tỏ công thức chẳng bao giờ có thể đi vào được trong sự rao truyền; thành ra nhà thần học hay học giả bị cô lập trong một tháp ngà tư tưởng và ngôn ngữ thần học, chẳng còn ai có thể hiểu điều ông nói và nghĩ. Vì thế, việc nhắc nhở của Bộ Tín Lí và Đức Tin về việc cần phải „giữ“ nội dung ngữ học của từ „Hồn“ là điều vô cùng cần thiết. Và cũng vì thế cần phải bảo vệ quan điểm: *toàn thể* con người sống lại và Hồn bất tử, hai yếu tố này không thể tách khỏi nhau [213].

Những đường hướng căn bản cho một đồng thuận mới

Trong môi trường thảo luận triết học ngày nay chẳng còn nỗi lo sợ về khái niệm Hồn cũng như lo sợ bị tố cáo là chạy theo Nhị Nguyên nữa. J. Seifert phân tích rất tinh tế các nhầm lẫn trong việc giải thích thuyết Nhị Nguyên và đưa ra tám yếu tố khác nhau được gán cho từ ngữ này. Do đó nó bị cả thế giới nghi ngờ, khiến mất luôn hiệu quả tương phản của từng yếu tố [214]. Một trong những kết quả

[212] Một thí dụ trang 145, *sđd*.

[213] Hơn nữa, nếu áp dụng triệt để khuôn mẫu này, việc Đức Ki-tô phục sinh cũng sẽ có vấn đề. Bởi vì, nếu nói rằng, mỗi Ki-tô hữu đều trải qua những gì Đức Ki-tô đã gặp trong cuộc phục sinh của Người, thì cuộc phục sinh của Đức Ki-tô có nguy cơ không còn là nhập thể và nhập thế nữa.

[214] J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philo-sophischen Diskussion*. Darmstadt 1979, tr. 126-130. Tác phẩm có một mục lục sách triết học liên quan tới đề tài.

quan trọng nhất của cuộc tranh luận triết học về vấn đề liên quan là chuyện hai nhà khoa học đồng ý với nhau về việc phủ nhận Vật Chất và thuyết Nhất Nguyên của khoa Thần Kinh Sinh Học. Đó là nhà thần kinh sinh học J. Eccles (giải Nobel) và triết gia chủ trương thực chứng C. Popper. Việc phủ nhận này, một người dựa trên lí chứng khoa học tự nhiên và một người dựa trên lí luận thuần tuý, đã khiến cả hai đi đến một „quan điểm nhị nguyên chính xác“, trong đó chữ Nhị Nguyên hoàn toàn không bị chi phối bởi tiên kiến và nó công nhận một sự độc lập tương đối của ý thức và của dụng cụ thể xác [215]. Cả hai cùng cho xuất bản một tác phẩm có tựa đề mang nhiều ý nghĩa: *Das Selbst und sein Gehirn* (Cái Tôi và não bộ của nó). Tựa đề không thôi cũng đã cho thấy luận đề của cuốn sách: Cơ sở sinh lí của cái Tôi là não bộ của nó, cái Tôi sử dụng não bộ như là dụng cụ của nó. Ở đây, Eccles để ngỏ chuyện bất tử của cái Tôi – đây là điểm thành thật dựa theo phương pháp của ông: „Tương lai cũng như kết thúc của cuộc sống chúng ta là hai mặt của một bí ẩn, như chúng ta có thể thấy nơi cấp độ cao nhất của vấn đề Hồn - Xác. Sau khi não chết, ý thức của ta rồi sẽ ra sao? Dụng cụ nhiệm mầu của nó rữa nát và chẳng còn cho biết gì nữa về một lối nhận thức nào đó bên kia thế giới. Cái Tôi rồi sẽ đổi mới thành một dạng khác? Câu hỏi này nằm ngoài khả năng hiểu biết của khoa học và nhà khoa học cần phải thận trọng, không nên dứt khoát trả lời Không một cách quá vội vàng“[216]. Rõ ràng, một nhà thần học dấn thân ngày nay theo hướng truyền thống biện hộ cho sự hiện hữu của Hồn và Hồn bất tử, có thể phải đối diện với nhiều kẻ chống đối trong lĩnh vực này. Nhưng, về mặt thần học hay khoa học tự nhiên, ông không khẳng định một điều gì vô nghĩa hoặc không thể biện minh. Trái lại, trước những giản lược tinh thần quá trớn và trước mối đe doạ lãng quên lịch sử không ngừng gia tăng, ông biện hộ cho một suy tư chính xác và bao quát hơn, và ông dám chắc rằng, mình không đơn độc. Nhưng ngược lại, khi biện hộ cho thuyết sống lại ngay khi chết, ông đã phá sập cây cầu bắc vào Triết Học và cây cầu nối với lịch sử tư tưởng ki-tô giáo. Biến chuyển trong tương quan giữa đức tin và lí trí, sự thay đổi trong cách nhìn Truyền Thống kéo theo việc phá vỡ sự thống nhất nội tại của lịch sử đức tin, tất cả đã tạo ra hậu cảnh phương pháp cho tiến trình tư duy trên đây.

Trong nửa phần đầu các suy tư của mình, chúng ta đã thấy, sự đảo lộn các đề tài thần học bắt nguồn từ việc chặt đứt mối liên tục của Truyền Thống: Lịch sử hết còn được chuyển trao vào hiện tại một cách khả tín bằng sự liên tục của Truyền Thống, nhưng nó phải được tái tạo từ quá khứ bằng phương pháp sử học. Giờ đây hãy nhìn vào mặt thứ hai của cơn khủng hoảng: mất tin tưởng trong quan

[215] J.C. Eccles, *Hirn und Bewußtsein*, Mannheimer Forum 77/78, tr. 9-65; câu trích ở trang 15; cùng một tác giả, *The Humann Mystery*, Berlin – Heidenberg – London - New York 1979; C.R. Popper và C.J. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. 1977.

[216] J.C. Eccles, *sđd*, tr. 65.

hệ giữa đức tin và lí trí. Phương pháp sử học muốn gột rửa quá khứ để tìm ra dung mạo nguồn cội của quá khứ. Thì cũng giống như vậy, Thần Học muốn gột tẩy hết chất triết học trong nó. Ở đây, óc nghi ngờ của lí trí sử học chống lại lí trí triết học nắm một vai trò quyết định. Hiếm khi người ta ý thức được, cả hai trường hợp đều liên quan tới lí trí và vì thế việc tái tạo lịch sử chẳng làm cho đức tin trở nên „thuần khiết“ hơn. Dĩ nhiên, ở đây chúng ta không thể và cũng không nên đi vào chi tiết vấn đề. Chúng ta sẽ chỉ thử đưa ra hai chú thích cho câu hỏi: Phải chăng việc nối niềm tin Sống Lại vào với chuyện Hồn bất tử bắt nguồn từ việc thu nạp một cách bất hợp lí Triết Học vào đức tin?

1. Về mặt lịch sử, ta có thể chứng minh rõ ràng, khái niệm Hồn của Ki-tô Giáo như Truyền Thống để lại hoàn toàn không đơn giản là một vay mượn từ tư tưởng triết học. Ngoài Truyền Thống ki-tô giáo, chẳng ở đâu có khái niệm Hồn như thế cả. Truyền Thống đã lấy lại những yếu tố tư tưởng và ngôn ngữ khác nhau đã có, thanh tẩy chúng bằng đức tin, và đúc chúng lại thành một thể thống nhất mới. Sản phẩm mới này bắt nguồn từ sự hữu lí của đức tin và nó làm cho hữu lí này có thể truyền đạt được. Sản phẩm ki-tô giáo mới này đã có được lối diễn tả mạnh mẽ nhất của nó qua công thức: „Hồn là Thể của Xác“. Tô-ma Aquino lấy công thức này của Aristoteles, nhưng đã thêm cho nó một ý nghĩa mới, sâu xa và khác với suy nghĩ của vị triết gia hi-lạp. Nhờ đó, Công Đồng Wien đã có thể coi đó là cách phát biểu hợp pháp về Nhân Học ki-tô giáo và đã giữ lại nó như là hình thái ngôn ngữ của đức tin xuyên qua bao nhiêu nhiễu nhương của thời đại [217]. Ở đây, xuất phát từ niềm tin vào tạo dựng và từ niềm hi vọng ki-tô giáo phản ảnh niềm tin đó, Giáo Hội đã đạt tới được một quan điểm vượt ra ngoài thuyết Nhất Nguyên và Nhị Nguyên; quan điểm này được kể là một trong những yếu tố căn bản không thể mất được của trực giác nhân học. Hơn nữa, một Ki-tô hữu (và một nhà suy tư nói chung) không thể đánh giá Nhất Nguyên ít nguy hiểm và ít tai hại hơn Nhị Nguyên. Nhìn từ công thức nhân học của Tô-ma, tôi hoàn toàn đồng ý với lời phát biểu của Greshake, nếu hiểu thật đúng lời ông: „Đối với tôi, quan điểm Hồn tách hẳn khỏi Xác là một khái niệm quái dị“[218]. Dựa trên những tiền đề đó, thì rõ ràng con người đã „thâu hoá“ vật chất vào mình trong suốt cuộc đời và

[217] Xem Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropo-logische Formel ‚anima forma corporis‘ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi*, Münster 1972, Xem sách trên, tr. 124-127.

[218] G, Greshake, *sđd*., tr. 179. Nếu ở chỗ này Greshake có một sự „khác biệt sự kiện“ với tôi, và ông tuyên bố „phải nhất thiết lưu giữ“ quan điểm của mình (180), thì điểm khác biệt đó có lẽ cũng chả lớn gì lắm. Khi giảng dạy, tôi luôn dùng công thức *anima forma corporis* để nói về liên hệ gắn bó của Hồn đối với Xác. Liên hệ này „diễn ra“ trong Xác và vì thế nó đã hội nhập Tính thể xác vào trong Hồn. Nhưng bảo là nó đã „đạt tới viên mãn“ khi chết (180) thì tôi thấy điều này chẳng phù hợp với tính cách tự nhiên của lịch sử, trong đó việc sống lại *chưa* diễn ra, như đã được nhấn mạnh trong thư gởi Ti-mô-tê (2 Tm 2,18).

vì thế họ cũng không rời bỏ mối liên hệ này cả sau khi chết, song vẫn mang theo nó trong mình. Chỉ có như thế, tương quan với Sống Lại mới có ý nghĩa[219]. Nhưng cũng vì lí do đó, ta chẳng cần phải phủ nhận khái niệm Hồn và chẳng cần phải thay thế nó bằng một Xác mới. Không phải một Xác nào đó nắm giữ Hồn. Nhưng chính Hồn, vốn vẫn tiếp tục tồn tại, nắm giữ vật chất của cuộc sống trong nó dưới dạng thâu hoá và hướng tới Đức Ki-tô phục sinh – hướng tới một kết hợp mới của tinh thần và vật chất nơi Đức Ki-tô [220]. Vì vậy, dựa trên lô-gích của ngôn ngữ, việc nói tới sự bất tử của ‚Hồn' là chuyện hoàn toàn hợp lí. Ở đây, khái niệm Hồn của Ki-tô Giáo nhất thiết bao hàm những yếu tố do Greshake khuyến cáo. Chúng tôi sẵn sàng đồng ý với ông, khi ông bảo rằng, phải luôn ghi nhớ điều này trong kí ức.

2. Chúng ta có quyền ghi nhớ sự hội nhập mãi mãi của vật chất đã biến thành thể xác vào trong Hồn. Nhưng bảo rằng, như thế cán cân sẽ bị lệch, nếu hội nhập này được xem là điều kiện thật sự và căn bản cho cuộc sống đời đời, thì điểm này sai. Vật Chất trước hết là điều kiện để chết và tái sinh sự sống. Nhưng dựa vào đâu để ta hi vọng vào một cuộc sống đời đời cho con người? Yếu tố nào bảo đảm cho điều đó? Câu hỏi nòng cốt này rốt cuộc đã hoàn toàn bị phủ lấp bởi cuộc tranh luận về Nhị Nguyên và Nhất Nguyên. Chúng ta cũng có thể tự hỏi: Cái gì thôi thúc con người muốn kéo dài sự sống? Cái đó hẳn không phải là cái Tôi biệt lập một mình, mà là kinh nghiệm của Tình Yêu: Tình Yêu muốn cho người mình yêu được bất tử và vì thế cũng muốn bất tử cho chính mình. Đó là câu trả lời ki-tô giáo cho vấn nạn của chúng ta: Bất tử không nằm ngay trong chính con người. Nó đặt nền trên một liên hệ, trên mối tương giao với cái gì có bản chất đời đời và cái đó làm cho đời đời có ý nghĩa. Cái tồn tại mãi mãi đó, vốn là cái có thể tạo nên sự sống và làm cho sự sống tràn đầy, là Sự Thật, là Tình Yêu. Con người vì vậy có thể sống mãi, là vì nó có khả năng tương giao với cái có thể ban bất tử cho họ. Cái đó ta gọi là „Hồn"; Hồn vốn là chỗ dựa cho tương giao kia trong con người. Hồn chẳng là gì khác ngoài cái khả năng tương giao của con người với Sự Thật, với Tình Yêu đời đời. Và giờ đây ta sẽ nhận ra diễn tiến đúng đắn của các thực tế: Sự Thật là Tình Yêu và cũng có nghĩa là Thiên Chúa đã trao ban bất tử cho con người; và vì vật chất đã được hội nhập vào trong tinh thần, vào trong Hồn con người, nên chi vật chất trong con người cũng nhận được viên mãn để bước vào phục sinh.

Trong khuôn khổ này, ta có thể lấy một thí dụ làm điển hình về tương quan của đức tin với Triết Học đã có trước nó. Platon đã nhận ra, Bất Tử chỉ có thể nẩy

---

[219] Xem Greshake, *sđd*., tr. 170tt.

[220] Xem Greshake, *sđd*., tr. 172t; tác giả nhắc tới một tài liệu quan trọng của L. Scheffczyk, *Auferstehung*, Einsiedeln 1976, tr. 290tt.

sinh từ Sự Thật và Sự Thật *là* điều bất tử; vì thế, hi vọng sống đời đời của con người đặt nền trên tương giao của họ với Sự Thật. Nhưng Sự Thật rốt cuộc cũng chỉ là một cái gì trừu tượng. Và rồi khi có một Vị bước vào trần gian và Vị đó đã có thể tự mình nói: „Tôi là Sự Thật“ (Ga 14,6), thì ý nghĩa của những câu nói đó cũng làm thay đổi hoàn toàn mọi sự. Công thức „Sự Thật trao ban Bất Tử“ có thể được giữ nguyên vẹn, nhưng giờ đây nó hoà tan vào một công thức khác: „Tôi là sự sống lại và là sự sống. Ai tin tôi, sẽ sống, ngay cả khi họ đã chết… „ (Ga 11,25). Công thức đã trở thành một lối đi: Trong tương giao với Đức Ki-tô, Sự Thật có thể được yêu chuộng, và vì thế „ở bên Chúa“ có nghĩa là sống, „cho dù ta thức hay ngủ“ (xem 1 Tx 5,10; Rm 14,8t).

Bởi thế, niềm tin vào Bất Tử và vào Sống Lại rốt cuộc cũng đồng nghĩa với niềm tin vào Thiên Chúa và niềm tin đó chỉ có nền tảng nơi Người mà thôi. Và cũng chỉ nơi Thiên Chúa mà thôi, niềm tin đó mới hợp lí vẹn toàn. Và vì đối với chúng ta, Thiên Chúa đã mặc khải mình qua Đức Ki-tô, nên hi vọng của chúng ta chỉ trở nên cụ thể, khi chúng ta tin vào Đức Ki-tô. Điều này không biến lí trí thành ra dư thừa, nhưng đã nối kết những dò dẫm tìm kiếm của lí trí và cung cấp điểm tựa cho các dò dẫm của nó. Nhưng tương giao với Đức Ki-tô không hình thành từ việc tái tạo lí trí sử học. Nó bắt nguồn từ quyền năng lịch sử cộng đoàn đức tin, nghĩa là từ trong Giáo Hội. Và điều đó cũng không làm cho lí trí sử học thành ra dư thừa, nhưng cung cấp tụ điểm hội nhập cho các kiến thức sử học. Điều vô cùng quan trọng cho tương lai Thần Học, là nó phải tìm lại tương quan tích cực với lịch sử ki-tô giáo, tìm lại sự thống nhất sinh động của Giáo Hội. Nếu không, kết quả nghiên cứu của nó sẽ thiếu sức sống. Chỉ có như thế Phát Triển và Căn Tính mới có thể đi chung đường với nhau; và chỉ khi Căn Tính còn để chỗ cho Phát Triển làm việc, thì các kết quả mới có sức sống. Nhưng cũng từ đó ta hiểu ra rằng, ngôn ngữ đức tin lớn lên trong cộng đoàn đức tin là một thực tại đầy sức sống và nó không thể bị thay đổi tuỳ tiện được. Chỉ người nào có khả năng cùng nói một ngôn ngữ với kẻ khác, người đó mới có thể sống chung được với họ [221].

[221] Cuộc tranh luận về đề tài Linh Mục cũng gặp vấn đề tương tự về phương pháp. Một phương pháp tái tạo cổ sử tất nhiên sẽ phải phủ nhận sự hiện hữu của chức linh mục trong Giáo Hội, nếu như nó chỉ dựa trên từ ngữ của Tân Ước. Nó chỉ có thể công nhận sự hiện hữu của tác vụ này khi tái tạo lại Cựu Ước hoặc tái tạo lại chức linh mục của dân ngoại. Với phương pháp đó, ta không thấy được sự xuất hiện của cái mới - chức linh mục - trong Ki-tô Giáo xuyên qua một tổng hợp các yếu tố khác nhau của Tân Ước trong suốt tiến trình phát triển sống động của lịch sử giáo hội. Khái niệm Bí Tích cũng gặp trường hợp tương tự (Xem J. Ratzinger, *Zum Begriff des Sakraments*. Eichstätter Hochschulreden 15, München 1979); các nền tảng và khả thể của một nền Thần Học công giáo, thật sự là công giáo, đều phụ thuộc vào điểm này.

BẢNG CHỮ TẮT CÁC SÁCH KINH THÁNH

Bản dịch Việt ngữ này, người dịch dùng bảng chữ tắt của của nhóm Phụng Vụ Các Giờ Kinh, chiếu theo ấn bản Kinh Thánh 2011

Kinh Thánh Cựu Ước

Ngũ Thư (5 sách của Môsê)

St	Sáng Thế (quyển 1)
Xh	Xuất Hành (q. 2)
Lv	Lê-vi (q. 3)
Ds	Dân Số (q. 4)
Đnl	Đệ nhị luật (q. 5)

Sách Sử

Gs	Giô-suê
Tl	Thủ Lãnh (Thẩm Phán)
R	Rút
1 Sm	Sa-mu-en quyển 1
2 Sm	Sa-mu-en q. 2
1 V	Các Vua q.1
2 V	Các Vua q. 2
1Sb	Sử biên niên q. 1
2 Sb	Sử biên niên q. 2
Er	Ét-ra
Nkm	Nơ-khê-mi-a
Tb	Tô-bi-a
Gđt	Giu-đi-ta
Et	Ét-te
1 Mcb	Ma-ca-bê q. 1
2 Mcb	Ma-ca-bê q. 2

Thi Phú

G	Gióp
Tv	Thánh Vịnh
Cn	Châm Ngôn
Gv	Giảng Viên
Dc	Diễm Ca
Kn	Khôn Ngoan

Hc Huấn Ca

Tiên Tri
Is I-sai-a
Gr Giê-rê-mi-a
Ac Ai Ca
Br Ba-rúc
Ed Ê-dê-ki-en
Dn Đa-ni-en
Hs Hô-sê
Ge Giô-en
Am A-mốt
Ov Ô-va-đi-a
Gn Giô-na
Mk Mi-kha
Nk Na-khum
Kb Kha-ba-cúc
Xp Xô-phô-ni-a
Kg Khác-gai
Dcr Da-ca-ri-a
Ml Ma-la-chi

Kinh Thánh Tân Ước

Tin Mừng
Mt Mát-thêu
Mc Mác-cô
Lc Lu-ca
Ga Gio-an

Cv Tông Đồ Công Vụ

Thư thánh Phaolô
Rm Thư gởi tín hữu Rô-ma
1 Cr Thư gởi tín hữu Cô-rin-tô
2 Cr Thư gởi tín hữu Cô-rin-tô
Gl Thư gởi tín hữu Ga-lát
Ep Thư gởi tín hữu Ê-phê-sô
Pl Thư gởi tín hữu Phi-líp-phê
Cl Thư gởi tín hữu Cô-lô-xê
1 Tx Thư gởi tín hữu Tê-xa-lô-ni-kê
2 Tx Thư gởi tín hữu Tê-xa-lô-ni-kê
1 Tm Thư gởi tín hữu Ti-mô-tê
2 Tm Thư gởi tín hữu Ti-mô-tê
Tt Thư gởi tín hữu Ti-tô

Plm Thư gởi tín hữu Phi-lê-môn
Dt Thư gởi tín hữu Do-thái

Các Thư Chung
Gc Thư Gia-cô-bê
1 Pr Thư Phê-rô 1
1 Pr Thư Phê-rô 2
1 Ga Thư Gio-an 1
2 Ga Thư Gio-an 2
3 Ga Thư Gio-an 3
Gđ Thư Giu-đa

Kh Khải Huyền của Gio-an

Ghi chú thêm của người dịch

Về chữ **Người** và **Ngài** trong bản dịch:
- „Người“: viết hoa, dùng cho Thiên Chúa hay đức Giêsu ở ngôi thứ ba
- „Ngài“: viết hoa, dùng cho Thiên Chúa hoặc đức Giêsu ở ngôi thứ hai.
Ngoài hai trường hợp trên, hai từ này viết thường và mang nghĩa thông thường như vẫn có.

- Các tên nhân vật và địa danh quen thuộc - và không phải là tên viết đúng theo nguyên ngữ - đều được phiên âm ra Việt ngữ. Những tên lạ vẫn để như trong sách.

Ngoài ra, bản dịch còn có các dạng viết tắt như:

(Ga 17,2**t**): có nghĩa: Tin Mừng Gioan, đoạn 17, câu 2 và **câu tiếp** – tức câu 3)
(Ga 17,2**tt**): có nghĩa: Tin Mừng Gioan, đoạn 17, câu 2 và **các** câu tiếp.

(**ss**. Lc 1,2): có nghĩa: **So sánh** với Tin Mừng Lu-ca đoạn 1, câu 2.

SÁCH THAN KHẢO

Phần Dẫn Nhập

- Althaus P., *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1956(6) (1. Auflage 1922).
- Alberione J., *The Last Things*, Boston 1964.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie im Umriss*, in: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, S. 410-455.
- Ders., *Eschatologie*, in: J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, S. 403-421 (zit. Balthasar I).
- Brinktrine J., *Die Lehre der letzten Dinge*, Paderborn 1963.
- Buri F. - Lochmann J.M. - Orr H., *Dogmatik im Dialog*. Bd. I: *Die Kirche und die letzten Dinge*, Gütersloh 1973.
- Dögler F.J., *Sol salutis*, Münster 1925(2).
- Dufort J. M., *À la rencontre du Christ Jésus. Précis d' Eschatologie chrétienne*, Paris-Montréal 1974.
- Gigon A. C., *De novissimis*, Fribourg 1949(2).
- Hommes U. -Ratzinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, München 1975.
- Jaschke H.J., *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976.

- Kreck W., *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961.
- Lennerz H., *De novissimis*, Rom 1950(5).
- Martelet G., *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1975.
- Prolanti A. (u.a.), *L'Al di là*, Torino 1957.
- Pozo C., *Teologia dell'aldilà*, Rom 1970.
- Rudoni A., Escatologia, Torino 1972.
- Peña J. L. de la, *La otra dimension. Escatologia cristiana*, Madrid 1975.
- Peterson E., *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, in: ders., Frühkirchliche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, S. 1-14.
- Ders., *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*, ebd. 15-35.
- Ratzinger J., *Eschatologie und Utopie*, in: Internat. Kath. Zeitschrift 6 (1977) 97-110.
- Schmaus M., *Kath. Dogmatik IV*, 2, München 1959(5).
- Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Tübingen 1941.
- Wiederkehr D., *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974.
- Ders., *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974.
- Winklohfer A., *Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen*, Frankfurt a.M. 1959.
- Zahn J., *Das Jenseits*, Paderborn 1916.

Phần I

- Association Catholique Francaise Pour L'Étude De La Bible, *Apocalipses et théologie de l'espérance*, congrès de Toulouse 1975, Paris 1977 (Lectio divina 95).
- Balthasar H.U. von, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.
- Ders., *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959(4).
- Ders., *Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln 1966.
- Barth K., *Der Römerbrief*, Bern 1919, München 1922(2).
- Braun F.M., *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946.
- Buber M., *Königtum Gottes*, in: ders., *Werke II*, München-Heidelberg 1964 Tr. 485-723.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen I-III*, Tübingen 1933, 1952, 1960.
- Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1953, 1958(3).
- Ders., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, (1954) Tübingen 1962(4).
- Cullmann O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948(2).
- Ders., *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.
- Danielou J., *Christologie et eschatologie*, in: A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, Tr. 269-286.
- Ders., *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955.
- Dodd C.H., *The Parables of the Kingdom*, London 1935.
- Ders., *History and the Gospel*, Welwyn 1938.
- Grabner-Haider A., *Historisch-kritische Theologie und Glaube*, in: Internat. Kath. Zeitschr. 3 (1974) 110-128.
- Grässer E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957.
- Greshake G. – Lohfink G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, 1976(2).
- Hasenhüttl G., *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963.
- Hengel M., *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1970.
- Ders., *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1971.
- Ders., *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments*, in: KuD 19 (1973) 85-90.
- Hahn F., *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966(3).
- Hertzberg H.W., *Die Samuelbücher*, Göttingen 1965 S231-236.
- Holmström F., *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh 1936.
- Jeremias J., *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971.
- Kafka G.E. – Matz U., *Zur Kritik der Politischen Theologie*, Paderborn 1973.
- Kerstiens F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 19790.
- Koch D.A., *Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium*, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Festschrift H. Conzelmann), Tübingen 1975 Tr. 395-408.
- Küng H., *Rechfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.
- Ders., *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.
- Lehmann K., *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, Tr. 54-93.

- Ders., *Über das Verhältnis der Exegese las historisch-kritischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen*, in: R. Pesch – R. Schnackenburg, Jesus und der Menschensohn (Festschrift A. Vögtle), Freiburg 1975, Tr. 421-434.
- Maier G., *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974.
- Metz J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, München 1964.
- Mussner F., *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes*, Düsseldorf 1967.
- Pesch R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968.
- Riedlinger H., *Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche,* in: Internat. Kath. Zeitschr. 5 (1976) 393-405.
- Schlier H., *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, đặc biệt 67-84.
- Schmid J., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950(2).
- Schmidt K.L., *βασιλεία*, in: ThWNT I 597-595.
- Schnackenburg R., *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959.
- Stuhlmacher P., *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975.
- Wiedenhofer S., *Politische Theologie*, Stuttgart 1976

Phần II

- Ahlbrecht A., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn – không đề năm (1964).
- Althaus P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1956(6).
- Ders., *Retraktationen zur Eschatologie*, in: Theo. Lit. Ztg. 75 (1950, 253-260.
- Auer J., *Auferstehung des Fleisches*, in: MthZ 26 (1975) 17-37.
- Beer G., *Der biblische Hades*, in: *Theol. Abhandlungen für H.J. Holzmann*, Tübingen 1902, Tr. 1-29.
- Bianca G., *Pomponazzi e il problema della personalità umana*, Cantania 1941.
- Bickel E., *Homerischer Seelenglaube. Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*, Berlin 1926.
- Boros L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg 1962, 1971(9).
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tüblingen 1958(3).
- Ders., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957(15).
- Ders., *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976.
- Charles R.H., *A critical history of the doctrine of a future life in Israel*, in: Judaism and Christianity, London 1899.
- Cullmann O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1962.
- Dirschauer K., *Der todgeschwiegene Tod*, Bremen 1973.
- Duchrow U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichenlehre* , Stuttgart 1970.
- Faller A., *Biologisches vom Sterben und Tod*, in: Anima 11 (1956) 260-268.
- Feuillet A., *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, in: Rech. Scienc. Rel. 44 (1956 161-192.
- Fischer J.A., *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, München 1954.
- Gnilka J., *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968.
- Greshake G., Auferstehung der Toten, Essen 1969.

- Greshake G. – Lohfink G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1976(2).
- Haeffner G., *Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegung*, in: Internat. kath. Zeitschr. 4 (1975) 494-501.
- Hampe J.Chr., *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrung mit dem eigenen Tod*, Stuttgart 1975(2).
- Hoffmann G., *Der Streit über die selige Schau Gottes*, Leipzig 1917.
- Hoffmann P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966.
- Holz H., *Tod*, in: HPhG III (1974) 1514-1523.
- Jeremias L., *παράδεισος*, in: ThWNT V 763-771.
- Jüngel E., *Tod*, Stuttgart-Berlin 1971.
- Kellermann U., *Überwindung des Todesgeschicks in der alt. Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, in: ZthK 73 (1976) 259-282.
- Kraus H.J., Psalmen I, Neukirchen 1960.
- Kretschmar G., *Auferstehung des Fleisches*, in: Leben angesichts des Todes. Festschrift Thielicke, Tübingen 1968, Tr. 101-137.
- Kübler-Ross E., *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart-Berlin 1969.
- Dies., *Was können wir noch tun?*, ebd. 1974.
- Le Bachelet X., *Benedictus Deus*, in: DThCath II 657-696.
- Leben angesichts des Todes. H. Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968.
- Leipoldt J., *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig 1942.
- Lotz J.B., *Tod als Vollendung*, Franfurt 1976.
- Marcel G., *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt 1961.
- Meyer R., *χόλπος*, ebd. III 824-826.
- Munier Ch., *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*. Edition Etudes critiques, Paris 1960.
- Mussner F., *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.
- Paus A. (Hrsg.), *Grenzerfahrung Tod*, Graz 1976.
- Pegis A., *At the origins of the Thomistic Notion of Man*, New York 1963.
- Ders., *Some reflections on Summa contra Gentiles II, 56*, in: An Etienne Gilson Tribute (Milwaukee 1959) 169-188.
- Pieper J., *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.
- Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.
- Roegele O.B., *Wie modern ist der Tod?*, in: Internat. Kath. Zeitschr. 4 (1975) 502-517.
- Rohde E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1925(10) (Neudruck Darmstadt 1961).
- Roguet A.M. (Hrsg.), *Das Mysterium des Todes*, Frankfurt 1955.
- Ruiz de la Peña J.L., *El hombre y su muerte. Antropologia teologica actual*, Burgos 1971.
- Volk H., *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1958.
- Volz P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934(2).
- Schlier H., *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971.
- Schmöle Kl., *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974.
- Schneider Th., *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi* (= BGPhThM, NF 8) Münster 1972 (Zitiert: Schneider).
- Schubert K., *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München-Basel 1958.

- Stuiber A., *Refrigerum interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957.
- Trémel B., *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament*, in: Anima 11 (1956) 313-331.
- Weber H.J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973.
- Wolfson H.A., *Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers*, in: Harvard Divinity School 22 (1956/57) 5-40.
- Wiplinger F., *Der personal verstandene Tod*, Freiburg 1070.

Phần III

- Albrecht B., *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in die Werke A. von Speyers*, I Einsiedeln 1972, S. 90-127; II Einsiedeln 1973 Tr. 135-148.
- Adorno Th.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.
- Arendzen J.P., *Purgatory and Heaven*, NY 1960.
- Audet, L., *Avec quel corps les justes ressuscitent-ils? Analyse de 1 Cor 15,44*, in: Studies in Religion 1,3, Toronto 1971, 165-177.
- Ders., *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu* (Hier et Aujourd'hui 8), Paris-Tournai-Nontréal 1971.
- Balthasar H.U. von., *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisathe von Dijon*, Einsiedeln 1970.
- Ders., *Christlicher Universalismus*, in: ders., *Verbum Caro, Skizzen zur Theol. I* Einsiedeln 1960 S. 260-275.
- Ders., *Eschatologie*, in J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1971, Tr. 403-421 (zit. Balthasar I).
- Ders., *Über Stellvertretung*, in: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theol. IV*, Einsiedeln 1974 Tr. 401-409.
- Ders., *Eschatologie im Umriss*, in: ders., *Pneuma und Institution*… (xem Ph. dẫn nhập).410-455 (zit. Balthasar II).
- Bareau A. – Schubring W. – Fürer Haimendorf Chr. von, *Die Religionen Indiens III* (= Chr.M. Schröder, *Die Religionen der Menschheit 13*) Stuttgart 1964.
- Bardy G. u.a., *L'enfer*, Paris 1950.
- Bieder W., *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?* In: ThZ 1 (1945) 105-120.
- Beinert W. Die Kirche – *Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorinus Augustodokumensis und Gerhoch von Reichenberg* (= BG PhThM, NF 13) Münster 1973.
- Bogler Th. (Hrsg.), *Tod und Leben. Von den letzten Dingen*, Maria Laach 1959.
- Boros L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg 1962, 1971(9).
- Cadiou M.R., *La jeunesse d'Origène*, Paris 1936.
- Congar Y., *Außer der Kirche, keine Heil*, Essen 1961 S. 75-83.
- Daniélou J. *Origène*, Paris 1948
- Ders., *Christologie et Eschatologie*, in: Grillmeier A., - Bacht H., *Das Konzil von Chaldeon III*, Würzburg 1954, Tr. 269-286.

- Fessard G., *Enfer éternel ou salut universel?* In: E. Castelli (Hrsg.), *Le mythe de la peine*, Paris 1967 S. 223-264.
- Fischer J.A., *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche I* München 1954.
- Fleischhack E., *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tübingen 1969.
- Glorieux P., *Endurcissement final et grâces dernières*, in: Nouv. Rev. Théol. 59 (1932) 865-892.
- Gnilka J. *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.
- Grässer E., *Das Problem der Parusieverzögerung in der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957.
- Greshake G., *Auferstehung der Toten* (xem Pham II)
- Greshake G. – Lohfink G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (xem Ph. II).
- Grillmeier A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975 (zit. Grillmeier).
- Guardini R., *Der Herr*, Würzburg 1937 u.o.
- Giutton J., *Le purgatoire, profond mystère*, Paris 1957.
- Hengstenberg H.E., *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955.
- Jeremias J., γέεννα, in: ThWNT I 655t.
- Jugie M. *II purgatorio*, Alba 1960.
- Karmiris J.N., *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970(2) Tr. 15-120 (đặc biệt 112-120).
- Käsemann E., *An die Römer*, Tübingen 1973.
- Krebs E., *Was kein Auge gesehen*, Freiburg 1940(14).
- Kretschmar G., *Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel*, in: *Leben angesichts des Todes* (Festschrift Thielicke) Tübingen 1968, Tr. 101-137.
- Löwith K., *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart 1953.
- Lubac H. de, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968.
- Maertens Th., *heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965 (zit. Maertens).
- Michel A., *Les fins dernières*, Paris 1929.
- Mussner D., *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.
- Peterson E., *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926
- Ders., *Die Einholung des Kyrios*, in: Zeitschr. Syst. Theol. 7 (1929/30) 682tt.
- Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.
- Ders., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, Tr. 401-428.
- Ders., *Auferstehung des Fleisches*, in: ders., *Schriften zur Theol. II*, Einsiedeln 1955 Tr. 211-225.
- Ratzinger J. *Eschatologie und Utopie*, in: intern. kath. Zeitschr. 6 (1977) 97-110.
- Rauh H.D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus* (= BGPhThM, NF 9) Münster 1973.
- Scheltens G. *Der Tod als Entscheidung*, in. Wissenschaft und Weisheit 29 (1966) 46-60.
- Schelkle K.H., *Die Auferstehung der Toten*, in: Bibel und Leben 15 (1974) 54-65.
- Scheffczyk L. *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, in: Scholastik 32 (1957) 526-541.
- Ders., Die *Wiederkunft Christi in ihrer Heilbedeutung für die Menschheit und den Kosmos*, in: Leb. Zeugnis 18 (1963) 66-87.

- Schmaus M., *Kath. Dogmatik IV 2 Von den letzten Dingen,* München 1959(5) Tr. 565-690.
- Schmöle Kl., *Läuterung nach dem Tod und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974.
- Schneider Th., *Die Einheit des Menschen,* Münster 1973.
- Schüch B.G.J., *Der Antichrist im NT*, in: Bibel und Liturgie 39 (1966) 320-324.
- Schütz P., *Was heißt Wiederkunft Christi?* Freiburg 1972.
- Schweitzer E. *1 Korinther 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündung Jesu,* in: *Jesus und Paulus* (Festschrift W.G. Kümmel) Göttingen 1965 Tr.315-333.
- Staufer E., *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1948(4)
- Stuiber A., *Refrigerium interim. Die Vorstellung des Zwischenzustandes und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957.
- Van Eijk Ton H.C., *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris 1974.
- Vögtle A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.
- Winklhofer A., *Zur Frage der Entscheidung im Tode,* in: Theol. und Glaube 57 (1967) 197-209.
- Ders., *Das Kommen seines Reichs,* Frankfurt 1959 S. 82-108; 315-322 / 133-162; 325-330

Một số tài liệu tham khảo viết tắt khác:

- CSEL: *Corpus skriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866tt.
- DS: H. Denzinger – A.Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i, Br. 1967.
- LThK: *Lexikon für Theologie und Kirche*, tái bản có sửa chữa toàn bộ, ấn hành do J. Höfer và K. Rehner, 10 tập và một tập Mục lục, Freiburg i, Br. 1957-1967.
- PG: *Patrologia Greaca*, ấn hành do J.P. Migne, 161 tập, Paris 1857-1866.
- PL: *Patrologia Latina*, ấn hành do J.P. Migne, 217 tập và 4 tập Mục Lục, Paris 1844-1845.
- ThWNT: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ấn hành do G. Kittel, được tiếp tục bởi G. Friedrich, Stuttgart 1933 tt
- WA: M. Luther, *Werke*, Toàn tập có phê bình („Weimare Ausgabe“) 1833 tt.